



3/1 (2017)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Varia

3/1 (2017)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

**Varia**



Uniwersytet  
Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

### Katedra Teologii Patrystycznej

#### Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

#### Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

#### Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

#### Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

#### Okładka

Agata Trenczak

#### Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

## SPIS TREŚCI

---

KS. ANDRZEJ PIOTR PERZYŃSKI <b>LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA PATRISTICA. PADRI DEL III SECOLO .....</b>	<b>5</b>
KS. WALDEMAR KLUZ <b>SPOTKANIE WIARY I KULTURY W KONCEPCJI ORYGENESA.....</b>	<b>28</b>
KS. JAROSŁAW JANUSZEWSKI <b>HOMERYCKI MIT O SYRENACH W SERMO XXXVII ŚW. MAKSYMA Z TURYNU .....</b>	<b>50</b>
ALEKSANDRA MARIA LASKOWSKA <b>RODZAJE MYŚLI WEDŁUG EWAGRIUSZA Z PONTU.....</b>	<b>63</b>
LEON NIEŚCIOR OMI <b>ŚW. IGNACY LOYOLA (ĆD 32-35) I MNISI STAROŻYTNI O ASCEZIE MYŚLI.....</b>	<b>75</b>

Ks. Andrzej Piotr Perzyński\*

## LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA PATRISTICA. PADRI DEL III SECOLO

---

### Introduzione

Tra la fine del II sec. e gli inizi del III, nella grande e colta città di Alessandria d'Egitto il cristianesimo, venuto dall'ambiente giudaico, integra e sviluppa il meglio della cultura greca. Alessandria, seconda città del impero, si presenta come il centro della cultura cristiana, come Roma è il centro unificatore del mondo cristiano. Si verifica un meraviglioso sviluppo della Chiesa: va da Gerusalemme (culla della prima Chiesa) e, tramite Antiochia (base di lancio dell'attività missionaria tra i pagani) arriva ad Alessandria, centro di cristianizzazione della cultura del tempo.

Qui fiorisce una vera accademia cristiana sotto la sorveglianza del vescovo della città. Ne è iniziatore Panteno di Sicilia, filosofo stoico convertito al cristianesimo, al quale succede l'ateniese Tito Flavio Clemente, prima ancora di divenire vescovo della città. Con lui abbiamo la prima scienza teologica cristiana integrale. Ancora più celebre di lui è il suo grande discepolo Origene (185-252/53), il cui padre morì martire quando egli aveva 17 anni.

Con lo sviluppo del cristianesimo nell'Occidente latino e particolarmente nell'Africa del nord (attuale Tunisia e Algeria orientale), Cartagine diviene il grande centro della latinità cristiana dopo Roma (mentre Antiochia e soprattutto Alessandria sono i centri dell'ellenismo cristiano), tanto che, nel 256, Cipriano, vescovo della città dal 249 al 258, può riunire 87 vescovi africani in sinodo. Tra i grandi padri „africani” bisogna ricordare Tertulliano, purtroppo passato al movimento montanista<sup>1</sup> verso la fine della sua vita; Cipriano e Lattanzio, che l'imperatore Costantino chiamerà a Treviri, perché curi l'educazione del figlio Crispo.

### 1. La prima metà del III secolo

Immediatamente dopo Ireneo, ancora sotto il suo influsso e ancora impegnati direttamente contro lo gnosticismo, vengono Tertulliano e Ipolitto Romano.

---

\* Ks. prof. dr hab. Andrzej Piotr Perzyński, prof. Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, teolog ekumenizmu; e-mail: a.perzynski@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> Il montanismo, movimento spirituale promosso in Frigia nel 156 ca. da Montano, opponeva la Chiesa dello Spirito a quella gerarchica.

### Tertuliano

L'impegno anti-agnostico di Tertulliano si è espresso in molte opere: *Ad Marcionem*, *Ad Hermogenem*, *Ad Valentinianos*, *Scorpiace*, *De carne Christi*, *De carnis resurrectione*. Alla „summa” di Ireneo, Tertulliano sostituisce quindi monografie particolari.

Nei suoi trattati Tertulliano ripropone la tesi cristiana dell'unità del piano divino nel Cristo, in particolare respingendo il dualismo teologico di Marcione. Infatti affermando, da un lato, l'identità fra il Dio creatore e il Dio buono, e dall'altro, identificando il Cristo col Messia dell'Antica Alleanza e quindi attribuendo al Cristo le teofanie veterotestamentarie, Tertulliano mantiene l'unità del piano divino che si riferisce alla creazione. Tuttavia egli considera la creazione anche in sé. Afferma infatti che Dio ha creato „ut Deus cognosceretur”; per cui il problema della creazione tende a tornare al livello degli apologisti, cioè ad essere un problema teologico, più che cristologico; non solo, ma persino un problema cosmologico, come risulta in particolare dalla trattazione contro Ermogene: un intero trattato contro l'eternità della materia e il suo non rapporto con il male, in ordine evidentemente a scagionare il Dio creatore.

La ragione di questo nuovo orientamento è che Tertulliano, a differenza di Ireneo, assume abbondantemente dal pensiero stoico<sup>2</sup>. Quanto all'antropologia Tertulliano, autore di un *De anima*, ci dà un insegnamento piuttosto diffuso. Il trattato, che riprende e sviluppa una precedente operetta di Tertulliano, il *De censu animae* contro Ermogene, ora perduta<sup>3</sup>, va datata fra il 210 e il 213, quindi fra, da un lato i *Placita* di Aezio, l' *Epitome* di Ario Didimo, il *Didascalicos* di Albino e, dall'altro, Plotino e la sua scuola<sup>4</sup>.

Il piano dell'opera appare diviso in quattro sezioni, più il preambolo (1-3) e l'epilogo (58,9):

1. Natura dell'anima (4-22)

2. Origine, tempo e modo dell'Incarnazione dell'anima:

- teorie false derivanti dall'anamnesi platonica (23-24)
- vera dottrina (25-36)

Digressione sulla metempsicosi (28-35)

3. Condizione dell'anima incarnata

- crescita e pubertà dell'essere vivente (37-41). Alla pubertà (14 anni) l'anima acquisisce il senso del peccato; donde il tratto sul peccato (39-41).
- morte del vivente (42-53). Il sonno è un'immagine speculare della

<sup>2</sup> S. Otto, *Der Mensch als Bilds Gottes bei Tertullian*, [in:] *Der Mensch als Bilds Gottes*, Darmstadt 1969, p. 135-136.

<sup>3</sup> P. Festugiere (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, Paris 1953, p. 4) sembra distinguere quest'opera da un'altra.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 1.

morte, donde il trattato del sonno e del sogno (43-49).

#### 4. Escatologia (54-58).

Nelle sue linee generali, questo piano, in cui, dopo aver definito l'anima - il che va fatto naturale in primo luogo - viene seguita a partire dal suo luogo di origine durante tutto il corso della sua avventura terrestre, fino alla sua risalita in cielo, si ispira al platonismo, e doveva essere classico nelle scuole<sup>5</sup>.

È quindi probabile che Tertulliano abbia preso il quadro in cui raccogliere il suo trattato dalla dottrina allora regnanti sulla discesa e risalita dell'anima.

Il materiale poi per riempire questo quadro, Tertulliano lo prende dalle opere che sulle questioni tecniche di filosofia informano il pubblico di una certa cultura. Si tratta in particolare non dei testi originali dei grandi filosofi, ma di *epitomi* o *introduzioni* o raccolte di sentenze (*doxai*), in cui le dottrine dei grandi filosofi si trovano riassunte. Nel caso del *De anima* di Tertulliano, la fonte principale è il *Perì psychès* del medico Sorano<sup>6</sup>. In più dobbiamo dire che Tertulliano non disdegna le informazioni di una visionaria: una cristiana montanista, cui era apparsa un'anima e si era mostrata „tenera et lucida et aerei coloris et forma per omnia humana”<sup>7</sup>.

Lo spirito prevalentemente dialettico di Tertulliano, che l'ha spinto in modo particolarmente felice alla polemica, gli ha precluso però la possibilità della grande sintesi. Sta di fatto che Tertulliano non ci ha dato una sintesi del pensiero cristiano in cui sia interpretata, in senso cristiano, la storia dell'uomo. Conseguentemente il suo pensiero su questo punto è frammentario, esposto in genere in riferimento al dato biblico.

Tertulliano definisce spesso l'uomo, e sempre negli stessi termini: l'uomo è un animale ragionevole. Questo significa, per lui, un corpo e un'anima ragionevole: contro la gnosi che professa la *trinitas hominis* - cioè la tricotomia - Tertulliano è decisamente dicotomista: *caro atque anima* - questo è l'uomo. I due elementi sono essenziali all'uomo. Scrive:

L'anima da sola non è l'uomo (...) e il corpo da solo non è l'uomo (...) essi sono strettamente uniti: sia quanto all'origine (il corpo e l'anima sono „seminati, formati, prodotti insieme”) sia quanto all'agire (non c'è nessuna azione che non sia comune ai due elementi e, in particolare, il corpo è corresponsabile con l'anima del peccato)<sup>8</sup>.

L'unione è così stretta che Tertulliano sembra pensare - seguendo i stoici - ad una compenetrazione reciproca, totale e completa di corpo e anima.

D'altra parte, anche nell'individuazione della proprietà della anima si risente l'influsso stoico. Tertulliano le elenca soprattutto nel *De anima*. Sono:

<sup>5</sup> P. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 4.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>7</sup> J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. 1, Paris 1924, p. 406.

<sup>8</sup> M. Wysocki, *Eschatologia okresu przesładowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, p. 127-130.

- immortalità, ma passibilità: immortalità in quanto essa è più vicina a Dio che non alla materia; passibilità e quindi mutevolezza in quanto è stata creata;
- unità e semplicità. Unità in un duplice senso: di origine in quanto afferma che tutte le anime discendono da una sola, la prima: e in questo modo Tertulliano spiega l'eredità del peccato originale; sostanziale, cioè l'anima è in se stessa una e indivisibile: se Tertulliano parla di *parti dell'anima* intende le energie, le attività;
- corporeità<sup>9</sup>. L'anima cioè possiede un proprio corpo non un corpo di carne.

È per questa sua concezione della corporeità dell'anima che si parla di „materialismo” di Tertulliano. In ogni caso però Tertulliano non è un materialista quanto all'origine dell'anima. Contro Ermogene infatti afferma che l'anima non viene dalla materia, ma dal soffio di Dio con riferimento diretto a Gen 2:7.

Su questo testo fa un rilievo lessicale, ricavata dalla versione greca dei LXX: sottolinea che il testo dice πνοή e che egli traduce *afflatus* e non πνεῦμα, cioè *spiritus*. Il rilievo gli consente da un lato di negare la comunità di natura fra Dio - πνεῦμα e l'anima umana, che non è πνεῦμα ma solo πνοή; e dall'altro di insinuare che l'uomo è recettivo dello spirito, ma non è costituito dallo spirito, in quanto lo spirito ricevuto dall'afflatus di Dio è stato perduto col peccato, e viene restituito con il battesimo. Per questa sua posizione, Tertulliano viene talvolta inteso come un anticipatore, nella sostanza, della distinzione scolastica fra naturale e soprannaturale<sup>10</sup>, in realtà egli ripropone semplicemente Ireneo e la sua storia della salvezza, fondata in particolare, per quanto riguarda l'uomo, sulla distinzione tra l'imago e la similitudo, assegnando allo spirito, in dipendenza della libertà dell'uomo, la crescita dall'una all'altra<sup>11</sup>.

Su questa distinzione è strutturata in particolare, la teologia battesimale greca più antica. Essa afferma che nel battesimo viene restituito all'uomo lo spirito che egli aveva perduto per il peccato. Ora, prima Ireneo e poi Tertulliano affermano che, con la perdita dello spirito, l'uomo aveva perduto la similitudo, conservando solamente l'imago; ma col battesimo, ricevendo nuovamente lo spirito, riceve nuovamente la similitudo. Pare che Tertulliano si sia diffuso su questo insegnamento in un trattato greco ora perduto<sup>12</sup>.

Quanto alla determinazione dell'imago, Tertulliano è testimone dell'esegesi di Genesi, che intende l'immagine come riferita a Cristo, l'uomo futuro *certior et verior*<sup>13</sup>; tuttavia non vi insiste, probabilmente anche perché il suo riferimento diretto

<sup>9</sup> M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969, p. 161.

<sup>10</sup> M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 167.

<sup>11</sup> S. Otto, *Der Mensch als Bilds Gottes bei Tertullian*, p. 134-135, che cita D'Ales, J. Ratzinger e, prima ancora A. Harnack.

<sup>12</sup> S. Otto, *Der Mensch als Bilds Gottes bei Tertullian*, p. 134.

<sup>13</sup> Tertulliano, *Adversus Praxean*, 13, 4.



nell'esegesi di Genesi non è san Paolo ma Prov 8: infatti scrive - „Dio felice nella sua soffia ciò che fece in principio id est inizio”<sup>14</sup>. Questo riferimento gli consente - ci sembra - di dare particolare coerenza al suo pensiero, quando introduce il suo tema caratteristico che, in evidente dialogo con lo stoicismo e sotto il suo influsso, è quello dell'immagine riferita all'anima dell'uomo, che ha in sè *lineas Dei*, in quanto è *immortalis, rationalis, libera et sui arbitrii*. Grazie a questa proprietà l'anima, anche se le manca l'*integritas a delicto*<sup>15</sup>, mantiene però la dignità di conoscere Dio e di dominare sulle sue opere<sup>16</sup>.

In questa dignità dell'anima, Tertulliano annulla la distinzione della teologia battesimale fra immagine e somiglianza, riducendo i due termini a sinonimi. Soprattutto egli insiste sul *liberum arbitrium*: è infatti il primo (Padre) scrittore ecclesiastico che identifica l'*imago et similitudo Dei* nel libero arbitrio<sup>17</sup>.

La novità - a giudizio degli storici - non è senza conseguenze per il pensiero cristiano; in particolare essa comporta come conseguenza che il rinnovamento dell'immagine non costituisce più il punto di partenza della dottrina della grazia.

Infine, per quanto riguarda lo stato originario dell'umanità, Tertulliano afferma, come Teofilo, che Adamo è stato creato fuori del paradiso e poi trasportato da Dio e indica il paradiso come *paradisi gratia*<sup>18</sup>. Nel paradiso i progenitori erano esenti dal lavoro penoso, dai dolori, dalla morte e dalla concupiscenza. Tutte queste miserie sono conseguenze del peccato. Tuttavia Tertulliano vi accenna appena, tranne che per l'esonazione dalla morte, sulla quale si sofferma, arrivando a concludere che la morte non è naturale all'uomo. Sul senso di questa affermazione si discute; secondo alcuni si riferisce alla natura dell'uomo, cioè alla sua essenza e quindi sarebbe naturale all'uomo l'immortalità: è l'interpretazione di Baio e Turner; secondo altri invece<sup>19</sup> naturale indica qui lo stato di fatto in cui viene creato Adamo.

Inoltre Tertulliano riconosce al primo uomo il dono della profezia („Hoc os ex ossibus meis”), ma non quello di una scienza perfetta, che avrebbe conseguito solo se fosse stato fedele. Infine c'è un testo in cui affermerebbe che il primo uomo aveva ricevuto il dono dello Spirito Santo: è un testo del *De baptismo*, ma l'interpretazione è contestata.

<sup>14</sup> Tertulliano, *Adversus Hermogenem*, 18; cfr. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, Paris 1966, p. 1033-1074.

<sup>15</sup> Tertulliano, *Contro Marcione*, 2, 9.

<sup>16</sup> Cfr. A. Quacquarelli, *Anthropologie ed escatologia secondo Tertulliano*, „Rassigne di Science Filosofiche” 2 (1949), 14-17; S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 10 (1959), p. 272-282; A. M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.

<sup>17</sup> S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, p. 139-142.

<sup>18</sup> A. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris 1928, p. 65.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 64.

### Ippolito di Roma

Ippolito di Roma ripropone la tesi del Logos mediatore della creazione e identifica il Logos, contro la teoria gnostica degli eoni, con il Cristo storico, il quale si presenta così, nella sua umanità, come modello per tutti gli uomini.

Tuttavia anche in Ippolito, come già in Tertulliano, l'unità della storia della salvezza è meno rigorosamente affemata che in Ireneo; e invece è più vivo, come in Tertulliano, l'interesse per l'aspetto cosmologico; si ritrova infatti in lui la dottrina stoica dei quattro elementi primordiali<sup>20</sup>. Evidentemente è un segno dei tempi, prima ancora che una caratteristica del temperamento; o almeno il riflesso di un ambiente: in particolare l'ambiente di Ireneo, le Gallie, non è quello dell'Africa mediterranea di Tertulliano, nè quello di Roma di Ippolito. Per cui se Ireneo si è trovato a dover fronteggiare solo lo gnosticismo, è da pensare che Tertulliano e Ippolito si siano invece trovati anche di fronte alle correnti filosofiche, in particolare lo stoicismo; onde è logico che la loro problematica sia diversamente sollecitata e, nella fattispecie, si trovi quella degli apologisti. Questo riaggancio è infatti un rilievo comune agli storici.

Quanto all'antropologia, anche Ippolito professa la concezione dicotomista dell'uomo, inteso come l'anima e corpo uniti insieme a costituire una sola entità, respingendo la concezione gnostica del triplice l'uomo: spirituale, animale e terrestre. Ma di lui, su questo problema, abbiamo solo dei frammenti<sup>21</sup>.

Inoltre Ippolito, come Tertulliano, pensa che „il corpo dell'uomo non era mortale per natura, ma lo è divenuto in conseguenza della disubbidienza”. Ma per l'interpretazione di questo pensiero vale quanto abbiamo osservato per Tertulliano<sup>22</sup>.

### Cipriano di Cartagine

Sulla scia di Tertulliano si trova Cipriano; ma evidentemente non ci si può aspettare molto da questo „uomo di governo”. Tuttavia „troviamo l'indicazione che lo stato dei progenitori nel paradiso è una grazia ricevuta da Dio: *accepta divinitus gratia*”<sup>23</sup>. Questa espressione che sembra ispirata da Tertulliano, designa per lui il complesso dei doni che Adamo possedeva, tra i quali ricorda in particolare l'essenzione dalla morte e dalla sofferenza e la rassomiglianza con Dio. Questa somiglianza era una grande preerogativa, perché ha eccitato la collera del demonio. Cipriano non precisa però in che cosa consisteva<sup>24</sup>.

Per quanto concerne la teologia della grazia, l'annotazione più interessante

<sup>20</sup> M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 353.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 166-167.

<sup>22</sup> A. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme*, p. 166.

<sup>23</sup> C. Scanzillo, *L'anima nei padri dei primi secoli*, „Problemi di attualità” 2 (1979), p. 56; cfr. J. P. Burns, *Cyprian the Bishop*, New York 2002.

<sup>24</sup> A. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme*, p. 66-67.

in questo filone ideale Tertulliano-Cipriano è quella già avanzata a proposito di Tertulliano, cioè che l'unificazione della *imago* e *similitudo* nel *liberum arbitrium* abbia imposto alla teologia della grazia un orientamento diverso da quello che essa aveva in Ireneo, cioè la grazia come economia della ricapitolazione, per avviarla sul piano morale, come apparirà da Ambrogio, Ticonio e Agostino<sup>25</sup>.

Questa linea è particolarmente evidenziata in Tertulliano dove si trova l'idea che l'incarnazione è finalizzata alla divinizzazione, ma la divinizzazione è concepita in senso tendenzialmente morale<sup>26</sup>.

Bisogna però aggiungere che si ritrova in questo filone quella che viene chiamata la teologia sacramentaria della grazia, nel senso che lega ai sacramenti il rinnovamento dell'uomo. In questa prospettiva, a parte l'opera perduta di Tertulliano sul battesimo, è particolarmente ricca la testimonianza di Cipriano. E presisamente ciò che scrive a proposito della propria esperienza battesimale, quando parla del dono dello Spirito Santo che viene dal cielo e che porta la vita nuova<sup>27</sup>; e soprattutto ciò che scrive a proposito dell'unità della Chiesa e dell'Eucaristia.

La paternità di Dio e quindi la dottrina della filiazione è presentata come un dato pacifico, che si realizza però solo in dipendenza dall'essere uniti con la Chiesa<sup>28</sup>. Parlando dell'Eucaristia Cipriano sviluppa al massimo il tema della nostra inclusione in Gesù Cristo. Una delle affermazioni frequenti di Cipriano è che: „il Cristo ci portava tutti in se stesso”. Questa formula che diventerà comunissima dopo Cipriano è che forse esisteva già in Oriente, appare per la prima volta in Occidente con Cipriano<sup>29</sup>.

È una formula sostanzialmente paolina (cfr. Rom 5), nel senso di una interiorità reciproca: „noi nel Cristo” e „Cristo in noi”. Ora, fa notare Cipriano, questa verità si realizza, nel modo più completo, nell'Eucaristia, dove anche le specie del pane e del vino (molti grani fanno un'unica ostia: vino e acqua) esprimono innanzitutto l'unione a Gesù Cristo e in conseguenza a questa unione l'unità della Chiesa<sup>30</sup>. Tuttavia, nel modo di interpretare questa unione, Cipriano piega sensibilmente nel senso morale<sup>31</sup>.

Firmiliano (†258) era un corrispondente di Cipriano. Ha lasciato una sola lettera indirizzata a Cipriano e conservata nella corrispondenza del santo. È una requisitoria contro papa Stefano, con il quale Firmiliano era in polemica per la qu-

<sup>25</sup> S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, p. 142-143.

<sup>26</sup> E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes du théologie historique*, t. 1, Leuven 1933, p. 14 s.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 16-17.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>29</sup> E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, p. 23; ma cfr. ibidem, p. 14-15 a proposito di Tertulliano.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 25-26.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 31-32.

estione del battesimo degli eretici. L'interesse di questa lettera per la dottrina della grazia, sta nella affermazione che „il Signore abita in noi”<sup>32</sup>, una frase che resterà nella tradizione latina.

## 2. La Scuola Alessandrina

Un terzo momento nella lotta contro lo gnosticismo, dopo quello di Ireneo e dopo quello di Tertulliano e Ippolito di Roma, è costituito dalla Scuola Alessandrina, che assume nei confronti dello gnosticismo, un atteggiamento di massima apertura e di dialogo. Occorrerebbe poter ricostruire la situazione storica che evidentemente deve aver suggerito questo nuovo atteggiamento, dopo quello precedente della opposizione radicale. In ogni caso, la scuola alessandrina ha concepito il disegno di assumere tutti gli elementi dello gnosticismo compatibili con il pensiero cristiano, per costruire una gnosi cristiana.

L'impresa in realtà era facilitata dal precedente di Filone, pure alessandrino. Riteniamo che le tesi recenti sullo gnosticismo, le cui tracce sarebbero già presenti nel Nuovo Testamento, non possano non rimettere in discussione la interpretazione di Filone come mediatore fra la Bibbia ebraica e il platonismo greco: non evidente per demolirla, ma per precisarla nel senso di far posto in quest'opera di mediazione, in misura da determinare, anche ad eventuali influssi gnostici. In ogni caso a Filone si ispira la scuola alessandrina, che è unanime nell'atteggiamento pregiudiziale di respingere tutto il bagaglio mitologico dello gnosticismo. L'apertura della scuola cristiana di Alessandria allo gnosticismo si attuò previa la riduzione dello gnosticismo al suo aspetto filosofico. Ora, ridotto al suo aspetto filosofico, lo gnosticismo mal si distingue dal neoplatonismo e coincide ultimamente con esso. Su questa linea si ricostituisce l'unità della polemica cristiana contro il pensiero greco, partita dagli apologisti; mentre dall'altra parte la scuola alessandrina e in particolare Origene, che ha tentato di fare la sintesi fra il pensiero cristiano e il pensiero platonico, diventa un segno di contraddizione: susciterà infatti una forte reazione fra gli stessi padri, tanto che la critica cristiana all'antropologia platonica, dopo Origene si configurerà come critica all'origenismo.

### Clemente Alessandrino

Tutta l'opera di Clemente è dominata dall'ispirazione antignostica. Egli infatti intende definire la *vera gnosi*, cioè la gnosi ortodossa, contro la *pretesa gnosi*.

In questa ispirazione fondamentale è evidente l'influsso esercitato da Filone sul pensiero di Clemente. L'influsso di Filone su Clemente appare soprattutto in un certo dualismo nel modo di concepire la creazione. Clemente attribuisce la creazione al Logos, come Filone; tuttavia il Logos di Clemente ha un carattere personale, in conformità col pensiero cristiano, che non ha il Logos di Filone. Sotto questo aspetto, Clemente si stacca da Filone e ritrova la teologia degli apologisti; i quali però

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 32.

usano di preferenza il termine Figlio, invece che Logos. In particolare ritroviamo in Clemente l'idea che il Verbo preesiste in quanto pensiero immanente di Dio e viene generato con la creazione del mondo<sup>33</sup>, con la conseguente tendenza a concepire la sussistenza del Logos in funzione solamente della creazione e quindi la sua generazione legata al tempo<sup>34</sup>.

Clemente però sviluppa anche il tema - già sviluppato da Ireneo, ma non tanto sotto il suo influsso, quanto piuttosto, sembra, sotto l'influsso di Platone - del Logos rivelatore del mistero di Dio<sup>35</sup>. Ora, cercando di dare una giustificazione metafisica al fatto che il Padre è inconoscibile, mentre il Figlio è manifesto, spiega che la ragione sta in questo: mentre il Padre è assolutamente uno, il Figlio comporta una certa molteplicità. Quindi l'opposizione di Filone fra l'inconoscibile e il conoscibile è ricondotta fra l'uno e il molteplice. Più precisamente la concezione di Clemente è questa: fra l'uno puro che è il Padre e il molteplice puro che è il mondo, vi è un ordine intermedio, quello dell'uno-molteplice, che è quello del Logos.

Questa concezione, desunta in gran parte dalla filosofia, ha delle immediate ripercussioni sul problema teologico della natura del Figlio. Il Figlio infatti, se da un lato, cioè in quanto uno, appartiene alla sfera di Dio, dall'altro, cioè in quanto molteplice, può essere catalogato nella serie delle realtà intelligibili, di cui occupa il primo posto, ma sempre entro la serie<sup>36</sup>.

Di cui la conclusione: nel pensiero di Clemente vi è una duplice tensione che, sviluppata logicamente, può compromettere la natura divina del Figlio: quella derivata dalla sua funzione cosmologica e quella derivante dalla sua funzione di rivelatore.

Questa tensione logica appare più accentuata rispetto a quella già presente nel pensiero degli apologisti, e agisce pur sotto le affermazioni formali esplicite e ripetute della consustanzialità del Logos rispetto al Padre.

Quanto al mondo creato, Clemente accoglie da Filone (*De opificio mundi*, 13-16) l'idea di un duplice mondo: quello intelligibile, e quello sensibile; così entra nel cristianesimo l'idea che il mondo sensibile è costruito a immagine del mondo intellegibile<sup>37</sup>; non solo, ma questa idea viene fondata sulla Bibbia in quanto dei due racconti della creazione, il primo, cioè Genesi 1, 1 viene riferito alla creazione del mondo delle idee, mentre il secondo alla creazione del mondo sensibile.

Al di là dell'applicazione particolare, conta soprattutto il principio generale

<sup>33</sup> Vi è un testo che sembra suggerire l'idea di una generazione eterna, ma è l'unico e lo conosciamo solo in una traduzione latina discussa. J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. 2, Paris 1961, p. 337.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 337.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 338-339.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 340.

<sup>37</sup> Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 14.

soggiacente, cioè l'idea di un'esegesi allegorica che se, da un lato, intende cogliere il senso più profondo della Bibbia, dall'altro però, nella misura in cui si stacca dal testo biblico, può suggerire interpretazioni arbitrarie e introdurre nel pensiero cristiano idee in realtà non cristiane<sup>38</sup>.

Quanto all'antropologia, Clemente si muove in una prospettiva direttamente antignostica, anche se l'ecclerismo a cui non si rifiuta e la libertà di vocabolario che si concede, per cui gli stessi termini non hanno sempre lo stesso significato rendono talvolta difficile l'esatta comprensione del suo pensiero.

Esemplare a proposito della libertà di vocabolario, l'uso dell'espressione *immagine e somiglianza*. In questa espressione immagine a volte è sinonimo di somiglianza, a volte invece se ne distingue, perché Clemente – riprendendo Ireneo – afferma che tutti gli uomini sono a immagine di Dio, ma solo alcuni – i cristiani in quanto imitatori di Gesù Cristo – sono immagini somiglianti. Più a fondo Clemente afferma che Adamo è la semplice immagine di Dio, mentre il Cristo è la somiglianza. Conseguentemente la somiglianza si ha dal Cristo cui è legato il dono dello spirito (πνεῦμα); d'altra parte, in polemica contro la linea che colloca l'immagine nel corpo, Clemente afferma che l'immagine si trova nello spirito (νοῦς), per il quale l'uomo è superiore agli animali<sup>39</sup>.

Questa concezione dell'uomo per Clemente è pacifica, ed egli la ripropone nelle forme più impensate, per esempio commentando Mt 18,20 interpreta i due o tre riuniti nel nome di Cristo come riferiti a *σάρξ, ψυχή, πνεῦμα*<sup>40</sup>. In fondo si tratta della stessa concezione di Ireneo con qualche diversità.

Sviluppando questa concezione, Clemente afferma che l'uomo fin dall'inizio è immagine di Dio, cioè possiede tutto ciò che lo costituisce l'uomo; ma diventa somiglianza solo attraverso l'esercizio della sua libertà:

Noi diciamo che Adamo è stato creato perfetto per quanto riguarda la sua costituzione fisica. Infatti nulla di ciò che caratterizza la natura e la forma dell'uomo gli mancava. Ma il raggiungimento della perfezione con il tempo e l'essere giustificato dalla sua obbedienza, questo era in suo potere quindi egli è diventato adulto<sup>41</sup>.

Giustificazione è sinonimo in Clemente di somiglianza, di perfezione, di possesso dello Spirito<sup>42</sup>.

In questo modo Clemente può rispondere all'obiezione degli gnostici, secondo cui Dio deve necessariamente aver creato l'uomo perfetto. Infatti come è

<sup>38</sup> Per l'introduzione dell'allegoria, cfr. P. Ricoeur, prefazione a R. Bultmann, *Jésus*, Paris 1968, p. 10-11.

<sup>39</sup> J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, p. 337.

<sup>40</sup> Clemente Alessandrino, *Pedagogo*, I, 100, 3; cfr. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 167.

<sup>41</sup> Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 23, 150, 4.

<sup>42</sup> J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, p. 378.

possibile che un Dio perfetto crei un'opera imperfetta? Clemente risponde che Dio ha potuto creare l'uomo senza il dono dello Spirito, perchè la natura umana in quanto tale è buona, e perchè è conforme a questa natura di arrivare alla perfezione attraverso l'esercizio della libertà.

Così Clemente che pure ha assai vivo il senso dell'unità del genere umano, e concepisce tutta l'umanità sotto la pedagogia sapiente del logos, legando lo sviluppo dell'uomo all'esercizio della sua libertà, orienta la riflessione verso la considerazione del soggetto in quanto individuo concreto, restringendo in questo modo la prospettiva dalla considerazione dell'umanità in generale alla considerazione dell'individuo.

Per questa concezione egli si contrappone consapevolmente ed esplicitamente a Platone in quanto - afferma Clemente - Platone non distingue lo spirito dall'anima; e conseguentemente - dobbiamo aggiungere - non distingue il credente dal non credente. Il dono dello Spirito Santo è però legato alla venuta del Cristo - perchè solo il Cristo è *somiglianza* rispetto a Dio; mentre Adamo è soltanto *immagine*.

Sviluppando questa concezione, Clemente mette in evidenza i due poli che nel suo pensiero condeterminano la storia dell'umanità. Egli infatti ha assai vivo il senso dell'unità del genere umano, come risulta, tra l'altro, dall'uso frequente del termine ἀνθρωπότης (umanità) sconosciuto alla Bibbia<sup>43</sup>.

Un polo è costituito dal Logos. La storia dell'umanità risulta incentrata e sostenuta dal Logos che sviluppa un'azione amorosa e sapiente - il Logos è infatti il Pedagogo e il Didascalo - per portare l'umanità che ha creato alla salvezza, che è la divinizzazione: Clemente è il primo che usa il verbo θεοποιέω<sup>44</sup>.

A questo proposito, Clemente fa eco al suo contemporaneo Ireneo: „Il Logos di Dio diventato uomo, affinché anche tu possa comprendere come l'uomo può diventare Dio”<sup>45</sup>. La pedagogia del Logos si svolge progressivamente per tappe, attraverso le quali l'umanità è condotta dal paganesimo alla fede e dalla fede alla gnosi, che, compendosi nella carità unisce l'amico all'amico, il conoscente al conosciuto. La gnosi di Clemente è lo sviluppo normale del battesimo:

Battezzati, noi siamo illuminati; illuminati, siamo adottati come figli; adottati come figli, siamo resi perfetti; divenuti perfetti riceviamo l'immortalità. Sta scritto: voi siete tutti dei e figli dell'Altissimo<sup>46</sup>.

Galtier - e la sua testimonianza è particolarmente significativa - mostra, in base a diversi testi, che Clemente aveva „una grande familiarità con la dottrina cristiana

<sup>43</sup> C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*, Paris 1944, p. 191-192.

<sup>44</sup> Ch. Baumgartner, *Le Péché originel*, Paris 1969, p. 49.

<sup>45</sup> Clemente Alessandrino, *Protrettico*, I, 8, 4; cfr. E. Des Places, *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris 1964, p. 189.

<sup>46</sup> Clemente Alessandrino, *Pedagogo*, I, 6.



della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle anime"<sup>47</sup>.

L'altro polo è costituito dalla libertà personale. Clemente infatti afferma che l'uomo fin dall'inizio è immagine di Dio, cioè possiede tutto ciò che lo costituisce uomo, ma diventa somiglianza solo attraverso l'esercizio della sua libertà<sup>48</sup>. In questo modo, Clemente può rispondere all'obiezione degli gnostici secondo cui Dio deve necessariamente aver creato l'uomo perfetto. Infatti come è possibile che un Dio perfetto crei un'opera imperfetta? Clemente risponde che Dio ha potuto creare l'uomo senza il dono dello Spirito, perchè la natura umana in quanto tale è buona, e perchè è conforme a questa natura di arrivare alla perfezione attraverso l'esercizio della sua libertà<sup>49</sup>.

Emerge così la differenza fra Clemente e Ireneo. Clemente riprende ma radicalizza l'idea dello sviluppo - in un certo senso - *evolutivo* dell'umanità, a partire da una situazione infantile. La situazione infantile però - secondo Ireneo - è già caratterizzata dal dono, sia pure solo *iniziale*, dello Spirito; secondo Clemente invece al dono dello Spirito l'uomo accederà solo attraverso l'esercizio della sua libertà personale.

In questa concezione non si ha solo il passaggio nella considerazione dall'umanità all'individuo, ma insieme si introduce il passaggio dalla considerazione del Verbo come fattore di progresso, alla considerazione della libertà personale come fattore di progresso. Di fatto anche per Clemente l'uomo è completo solo quando ha lo Spirito, e lo Spirito viene donato solo da Gesù Cristo: non c'è quindi uomo completo senza lo Spirito e quindi non c'è uomo completo senza Gesù Cristo. Tuttavia questo fatto storico costituito dalla venuta del Cristo, decisivo per la storia dell'uomo, si sovrappone come *ab extrinseco* ad una dialettica che è fondamentalmente quella comandata dall'idea di libertà.

Sotto questo profilo si deve dire che l'antropologia cristiana da Ireneo a Clemente tende a passare da una impostazione essenzialmente cristologica e quindi teologica ad una impostazione filosofica o antropologica<sup>50</sup>. La concezione di Clemente è innanzitutto antropocentrica, perchè l'uomo è essenzialmente la sua libertà e il dono dello Spirito Santo è in funzione della libertà; diversamente la concezione

<sup>47</sup> P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecques*, Roma 1946, p. 70-71.

<sup>48</sup> Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 23, 150, 4: „Adamo è statto creato perfetto per quanto riguarda la sua costituzione fisica. Non gli mancava niente infatti di ciò che caratterizza la natura e la forma dell'uomo. Ma per quanto riguarda la conquista della perfezione del tempo e la giustificazione per l'obbedienza, questo era in suo potere con il passar degli anni”.

<sup>49</sup> J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, p. 379.

<sup>50</sup> Più in superficie la differenza tra Ireneo e Clemente sta nel fatto che per Ireneo l'umanità possiede lo Spirito Santo fin dall'inizio del suo sviluppo, sia pure in forma incoativa; per Clemente invece sembra che Adamo non abbia ricevuto lo Spirito Santo allo inizio: la ragione è che il dono dello Spirito Santo è legato all'esercizio della propria libertà.



di Ireneo, nella cui la presenza dello Spirito Santo fin dall'inizio, impedisce di risolvere o concludere l'uomo in se stesso, cioè in una considerazione puramente antropologica.

Questo orientamento del pensiero di Clemente che costituisce un limite innegabile rispetto alle esigenze di una antropologia cristiana, risulta particolarmente evidente nel fatto che il pensiero clementino non lascia spazio all'affermazione cristiana dello stato originario dell'umanità come stato privilegiato. Per Clemente infatti la perfezione originaria dell'umanità si limita all' *immagine*, cioè all'anima e al corpo, escludendo la *somiglianza*, cioè lo Spirito Santo; manca cioè l'elemento che la riflessione teologica successiva riterrà caratteristico della cosiddetta *elevazione originaria*<sup>51</sup>.

Su questo punto si deve concludere che nella concezione di Clemente più che che il contatto della Bibbia, ha influito la necessità polemica di opporsi allo gnosticismo: di qui la sua insistenza sulla libertà dell'uomo; o il suo temperamento filosofico che lo porta a considerare più l'uomo in sé, nella sua natura essenziale, che nello stato concreto in cui venne creato.

### Origene

Le tendenze emerse in Clemente appaiono in Origene. Origene fu infatti uno dei primi a commentare la Genesi e quindi i testi della creazione secondo dell'esegesi allegorica; d'altra parte nel suo *De Principiis* egli ha voluto offrire una sintesi del pensiero cristiano, che in un certo senso può apparire come il tentativo più notevole di sintesi tra cristianesimo e gnosticismo. In particolare la componente cristiana di quest'opera si ritrova soprattutto nell'idea dell'unità del piano divino, già sviluppata da Ireneo e mantenuta da Clemente: coerentemente a questa idea infatti, Origene concepisce la creazione come l'inizio dell'azione divina in favore dell'umanità, che trova il suo punto culminante nell'incarnazione. In questo quadro anzi Origene, meglio di Ireneo, riesce a far posto all'idea cristiana del peccato e della decadenza delle origini. Infatti contro lo gnosticismo che professa una filosofia delle nature, spinta al massimo, nel senso che ogni essere è per natura ilico, psichico o pneumatico, Origene professa una filosofia della libertà spinta al massimo, nel senso che nel suo sistema è libertà a determinare le nature.

D'altra parte la componente gnostica, che ormai epurata da qualsiasi mitologia, non si distingue più dal platonismo, si ritrova in particolare nell'idea che tutto ciò che è materiale è secondario e accidentale, rispetto allo spirito. Questa accidentalità resta ed emerge in un sistema che, concepito direttamente contro il dualismo gnostico professa un antidualismo radicale, nel senso che non conosce l'opposizione tra spirito e materia. Spirito e materia infatti sono i due poli, lo spirito puro cioè Dio da una parte, la materia pura dall'altra, che segnano la gamma degli esseri entro la

<sup>51</sup> A. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme*, p. 50.

quale tutti partecipano di una certa corporeità.

Prima di descrivere la concezione della creazione in Origene, occorre richiamare che anche per Origene la creazione del mondo è legata alla generazione del Figlio. A questo proposito Origene ha visto chiaramente la difficoltà in cui veniva a cadere la teologia di Clemente e più su degli apologisti. Essa consiste nel legare la generazione del Figlio alla creazione del mondo. Per questa via il pericolo è quello di concepire il Figlio come la prima delle creature e quindi di metterne in discussione la divinità. Presa coscienza riflessa di questa difficoltà, Origene la supera affermando la generazione eterna del Figlio. In questo modo:

- la divinità del Figlio è più nettamente affermata che non negli autori precedenti,
- e inoltre è esclusa qualsiasi traccia di modalismo: se la generazione è eterna, infatti, il Verbo è da sempre distinto dal Padre, non è mai una modalità del Padre.

Quindi il pensiero di Origene si caratterizza per l'affermazione della generazione eterna e necessaria del Figlio. Tuttavia Origene mantiene la relazione del Figlio con la creazione dalla quale scaturiscono due sviluppi di pensiero pericolosi per l'ortodossia: uno nuovo e l'altro già presente nel mondo patristico.

Quello nuovo, cioè originale di Origene, si riferisce all'eternità della materia. Poiché il Logos è legato alla funzione di creare, l'affermazione origeniana che la generazione del Verbo è eterna comporta automaticamente l'eternità della materia. Questa conclusione deve essere chiarita, perché è stata contestata.

Intatti:

- se è vero che Origene venne accusato di aver sostenuto l'eternità della creazione<sup>52</sup>;
- è altrettanto vero che diversi suoi testi negano esplicitamente l'eternità della materia.

La soluzione di questa aporia si trova distinguendo tra la creazione del mondo attuale e la creazione in quanto attività di Dio<sup>53</sup>. Le affermazioni contro l'eternità della materia escludono che il mondo attuale sia eterno; Origene però afferma che Dio è sempre stato creatore. Lo afferma, oltre che in base all'eternità della generazione, anche per una ragione - si direbbe - nominalistica, a partire dal titolo di Pantocrator che viene dato a Dio. Scrive infatti:

Se non c'è stato un momento in cui Dio non sia stato Pantocrator, è necessario che ci siano sempre stati degli esseri governati da lui e che l'hanno avuto per Signore<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. 1, Paris 1924, p. 290.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Origene, *De principiis*, I, 2, 10.

Dio non ha cominciato ad agire quando ha fatto questo mondo visibile, ma, come dopo di questo ce ne saranno altri, così prima di questo ce ne sono stati altri<sup>55</sup>.

Quello antico si riferisce alla posizione tendenzialmente subordinata rispetto alla natura divina, che il Verbo riceve dal suo legame con la creazione. Anche in Origene infatti, nonostante tutto, si ha ancora la contrapposizione fra:

- il Dio assolutamente trascendente e inconoscibile (ἀγέννητος e θεός);
- o il Verbo che è γεννητός e θεός<sup>56</sup>.

In numerosi passaggi della sua opera Origene ci descrive il Logos nel suo duplice rapporto con il Padre e con i λογικοί come inferiore al primo e superiore al secondo. In particolare scrive nel commento a S. Giovanni: „Dio Padre è Dio per se stesso (αὐτόθεος), secondo la parola del Signore che dice nella sua preghiera: *Perché riconoscano te, il solo vero Dio*; e tutto ciò che è al di fuori di colui che è Dio per se stesso, in quanto divinizzato per partecipazione ὁ θεός ma θεός; questo nome appartiene pienamente al primo Nato fra tutte le creature, poichè primo per il fatto di essere presso Dio, attirando a sé la divinità è superiore in dignità agli altri dei, di cui Dio è il Dio, secondo la parola: *Il Dio dei dei, il Signore ha parlato, donando loro di essere degli dei*, attingendo da Dio da cui essi sono divinizzati abbondantemente e comunicando alla sua stessa bontà. Dio è il vero Dio. Gli altri sono dei formati a sua immagine come le immagini di un prototipo. Ma, di nuovo, tra queste numerose immagini, l'immagine archetipa è il Logos che è presso Dio, che era all'inizio per il fatto di essere dio, dimorante sempre presso Dio e che non sarebbe tale se non fosse presso Dio, se non sussistesse nella perpetua contemplazione dell'abisso paterno (II, 2)”. Questo testo ci mette nel cuore del pensiero di Origene. Noi vediamo da una parte l'opposizione stabilita tra il Dio (con l'articolo) che solo è αὐτόθεος, e gli altri che sono θεοί e per conseguenza trascendente il Figlio. Il Figlio ha dunque una divinità partecipata come quella delle altre creature spirituali, che sono θεοί, ma egli li trascende tutti: solo lui è presso il Padre, lui è loro superiore in dignità, solo lui conosce il Padre, solo lui compie tutta la sua volontà. Egli non possiede la divinità per se stessa, la riceve dal Padre, ma a sua volta è da lui che viene ogni divinizzazione. Egli è dunque di un altro ordine del Padre, ed anche di un altro ordine dei λογικοί: egli è αὐτοδικαιοσύνη e αὐτοαλήθεια (VI, 6, 38-40). Così noi abbiamo una duplice relazione, tra il Figlio e il Padre, tra i λογικοί e il Figlio, che presentano una certa analogia<sup>57</sup>.

In conclusione: l'affermazione origeniana dell'eternità della generazione del Figlio, non basta ancora a mettere al di sopra di ogni discussione la divinità del Figlio

<sup>55</sup> Origene, *De principiis*, III, 5, 3; cfr. J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, p. 352.

<sup>56</sup> J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, p. 349-350.

<sup>57</sup> Ibidem.

stesso. Ciò che impedisce di arrivare a questo risultato è il legame essenziale, che ancora in Origene mantiene con la creazione.

Quanto alla creazione, Origene la pensa prima come creazione del regno degli spiriti, secondo la teoria della preesistenza delle anime in condizione di libertà e di assoluta verità; e poi, in conseguenza del peccato d'origine e peccato delle anime, la creazione da parte di Dio della realtà materiale, nelle sue differenziazioni, in funzione della colpa d'origine. La creazione del mondo visibile è quindi una *katabolè*, come per lo gnosticismo, benchè in chiave di libertà, e la storia del mondo visibile è l'attesa dell'*apokatastasis*.

In particolare, sul problema dell'origine e della caduta dell'uomo - problema quindi della natura e della storia dell'uomo - troviamo in Origene l'insegnamento tradizionale dell'uomo immagine e somiglianza, ma anche un insegnamento originale, che dà un orientamento pericoloso alla tradizione cristiana e che costituisce l'aspetto specifico del pensiero origeniano. Si trova nel *De Principiis* in forma sistematica ed è soggiacente a tutta la sua opera. Si può riassumere in questa affermazione: gli uomini rappresentano una parte del mondo spirituale decaduto nel mondo dei corpi e chiamato ad essere restaurato nel suo stato originale. Ci troviamo quindi di fronte ad un'ontologia platonica incompatibile con la rivelazione cristiana.

È noto come Origene sia stato condotto alla sua teoria della preesistenza e della uguaglianza anteriore degli spiriti rispetto all'esistenza del mondo. Questo è il solo modo per lui di mantenere la giustizia di Dio e la libertà: ogni differenza nel mondo avrà il suo principio nei meriti e nei demeriti anteriori.

Dio, quando all'inizio ha creato quello che lui voleva creare, cioè le nature dotate di ragione, non ha avuto altra ragione di crearle che lui-stesso, cioè la sua stessa bontà. Siccome Lui stesso è la causa di ciò che doveva essere creato e siccome in Lui non c'è alcuna differenza o varietà, nè cambiamento, nè impossibilità, egli ha creato tutti quelli che ha creati tutti uguali e simili<sup>58</sup>.

Tutti gli spiriti originariamente sono uguali, ma nello stesso tempo essi sono liberi, dotati cioè della facoltà del libero arbitrio. La libertà infatti è la condizione stessa del valore dell'atto umano, è ciò che rende l'atto umano degno di merito o di demerito<sup>59</sup>. La libertà è legata alla dignità stessa dell'essere spirituale. Ora la libertà comporta essenzialmente una certa instabilità<sup>60</sup>.

E questa è la dottrina della libertà, così importante, che Origene ci presenta: lo Spirito creato si riceve perpetuamente da Dio e la sua esistenza è in progresso perpetuo. Egli non costituisce una natura particolare: egli trascende tutte le nature, perché è immagine di Dio. Ma la sua differenza radicale con Dio consiste nel fatto che i beni posseduti da Dio per natura, egli li possiede per grazia. Bisogna dunque

<sup>58</sup> Origene, *De principiis*, II, 9, 6; cfr. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, p. 207-217.

<sup>59</sup> Origene, *De principiis*, III, 1, 2-5.

<sup>60</sup> Ibidem, II, 9, 3.

raffigurarsi lo Spirito creato come un dio in perpetuo divenire; e per questo Dio ha concesso agli spiriti creati da lui un movimento volontario e libero attraverso il quale essi possano conseguire il bene. E questo progresso nella libertà verso l'acquisizione del bene è così costitutivo dell'anima, che continua nella vita eterna<sup>61</sup>.

Così noi arriviamo al principio fondamentale della cosmologia di Origene: le nature libere sono necessariamente mutevoli e la diversità delle nature ha il suo principio nella diversità delle loro opzioni, nel grado più o meno intenso di negligenza verso il bene che provoca la caduta nel male. Ora questa caduta per la negligenza della libera volontà tocca la totalità delle creature spirituali, ad eccezione della sola anima preesistente del Cristo. Ed è questa caduta a determinare le diverse nature spirituali: gerarchie angeliche, corpi celesti, condizioni e razze umane. Così si costituiscono tre categorie principali che corrispondono alla divisione paolina: 1) i *coelestia*, angeli e astri che Dio associa nella sua opera di governo e di aiuto alle creature inferiori; 2) i *terrestria*, il genere umano, che è aiutato e che per questo aiuto può ritornare alla beatitudine; 3) gli angeli cattivi che almeno in questo mondo non sono suscettibili di guargione e che anzi tentano il genere umano.

Le tre categorie non sono fisse: è possibile elevarsi nella categoria superiore o cadere in quella inferiore, sempre per il principio essenziale del libero arbitrio.

Orbene, che rapporto c'era questa caduta dei *loghica* e il mondo dei corpi? Premesso che tutti i spiriti originariamente sono completamente incorporeali, Origene afferma che essi si rivestono tutti di corpi in seguito alla loro caduta, ma subito precisa che la corporeità non è cattiva: egli non ha mai condannato il corpo. Questo è un punto capitale che si impone nel difendere l'Incarnazione contro le obiezioni dei platonici. Per Origene il male è solo nella volontà, nient'affatto nei corpi, perché questi non sono legati al male, bensì alla diversità. Diversi sono dunque i corpi in proporzione della caduta, e se sono da ritenere allora come un castigo, bisogna tener presente (secondo Origene) che ogni castigo è un mezzo per rialzarsi. Se dunque la corporeità è una conseguenza della caduta, essa un giorno dovrà cessare, e l'apocatastasi sarà un ritorno alla pura spiritualità. In questa prospettiva la resurrezione non viene affatto negata, ma essa rappresenta solo una tappa nella via del ritorno alla spiritualità: il corpo glorioso è un grado intermedio tra il corpo terrestre e il puro spirito<sup>62</sup>.

Visto l'origine del cosmo e della diversità, superato il problema posto dalla gnosi circa la corporeità, appare come il mondo con la sua varietà di esseri, con la materia, non è un ordine cattivo, opera di un demiurgo, è un ordine secondo organizzato da Dio a partire dalla realtà del peccato in vista della restaurazione delle creature spirituali nella loro integrità grazie alla potenza e al logos di Dio<sup>63</sup>. Si pre-

<sup>61</sup> Ibidem, I, 3, 8.

<sup>62</sup> Ibidem, I, 4, 1.

<sup>63</sup> Ibidem, II, 1, 2.

sentata così una concezione del cosmo come di un grande vivente organizzato da Dio in vista della restaurazione delle libertà per l'accordo delle diverse creature: è un'idea che ci mostra un cosmo storico sotto un cielo platonico.

Il solo principio che comanda questa disposizione del cosmo è la volontà di Dio di ricondurre le creature spirituali a ritornare libere a lui. Per questo egli disporrà ogni cosa in vista di questo risultato, secondo una saggia pedagogia usando i mezzi più adatti e le vie più profonde.

La storia della salvezza si presenta così come la progressiva restaurazione della creazione nel suo statuto primitivo. La consummazione delle cose avrà luogo quando tutto sarà sottomesso al Figlio (attraverso la sottomissione al Cristo e l'unità nello Spirito)<sup>64</sup>.

Questa restaurazione (*apocatastasis*) si estende alla totalità delle creature spirituali. Tutte infatti sono decadute dalla loro condizione originaria e tutte devono essere ristabilite in questa condizione. La Redenzione riguarda dunque non solo gli uomini, ma gli angeli, i corpi celesti ed anche i demoni.

Questo sistema di Origene ha un termine e si presenta strutturato secondo un perenne ritorno ciclico? Alcuni testi di Origene infatti sembrano affermare che le creature spirituali restano sempre libere e, comportando sempre la libertà una mutvolezza, delle ricadute sarebbero sempre possibili: è questo il punto che Gregorio di Nissa ha soprattutto criticato, rocollocandolo alla metempsicosi platonica. Ma, d'altra parte, secondo Origene, il peccato è apparso nel tempo e questo, cioè la temporalità, sembra avere un carattere che gli è essenziale: solo il bene, infatti, è eterno. In ogni caso non pare che Origene sia riuscito a superare la contraddizione tra il ritorno eterno e l'apocatastasi universale, questi punti che gli sono entrambi rimproverati<sup>65</sup>.

Per quanto riguarda la condizione originaria dell'uomo, dobbiamo dire, tenendo conto del fatto che in Origene ci sono come due teologie, quella tradizionale e la sua personale, che nella sua teologia personale non si vede come possa trovarsi l'idea di uno stato particolare perfezione per l'uomo originario, nel senso che la teoria della preesistenza delle anime implica lo stato di spiritualità come condizione naturale e l'ugualianza di tutte le anime, in quanto le distinzioni di perfezione sono successive alla scelta personale.

Circa la teologia tradizionale, Origene affronta il problema dello stato originario nelle sue esegesi indirizzate al popolo. Tuttavia il sistema esegetico di Origene è piuttosto complicato, nel senso che ammette vari sensi biblici; d'altra parte, diverse opere esegetiche di Origene sono andate perdute<sup>66</sup>. Di qui la difficoltà di conoscere il suo pensiero.

<sup>64</sup> Ibidem, I, 6, 2.

<sup>65</sup> J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, p. 382-388.

<sup>66</sup> A. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme*, p. 54.

In genere dobbiamo dire che Origene riconosca ad Adamo una perfezione relativa, in quanto Dio non può aver collocato nel Paradiso un essere completamente imperfetto. Questa perfezione consiste certo nella rettitudine morale, dalla quale l'uomo ha deviato<sup>67</sup>. Insieme con la rettitudine, Origene attribuisce al primo l'uomo l'immortalità e la incorruttibilità, cioè l'esonazione dalla morte e l'innocenza. Di più non abbiamo in Origene; evidentemente la sua attenzione maggiore l'ha dedicata alla sua teologia personale, più che a quella tradizionale.

Evidenziando in questo quadro generale la concezione origeniana della storia dell'uomo, ritroviamo nelle sue linee fondamentali la posizione di Clemente. Anche per Origene infatti la storia dell'uomo risulta fondata da un lato sul fatto dell'Incarnazione, più esattamente sulla nozione di Logos e della sua azione; e, dall'altro, sul fatto della libertà come caratteristica inalienabile dello spirito creato.

Tuttavia, più di Clemente, Origene sottolinea (cfr. il trattato sulla preghiera)<sup>68</sup>; anche l'azione dello Spirito Santo sempre - considerando però insieme con il Padre e il Figlio - in quest'opera.

Possiamo pensare che questa maggiore insistenza sia da connettere con la dottrina del battesimo, che si presenta in Origene con un forte carattere tradizionale e al di fuori di ogni contesto polemico. Origene afferma infatti che nel battesimo si riceve la grazia dello Spirito Santo. Tuttavia, la funzione dello Spirito Santo sembra quella di farci comunicare col Figlio. Per cui il pensiero origeniano presenta un carattere fortemente cristologico, con le affermazioni che il Logos è - come lo Spirito - principio in noi della vita divina e che il Verbo è lo sposo dell'anima, che nel battesimo la Chiesa si unisce al Cristo: la grazia battesimale infatti è una morte e una risurrezione col Cristo; che l'abitazione del Logos immagine di Dio nell'anima, trasforma l'anima nella immagine, ed espressioni analoghe<sup>69</sup>.

In conclusione, Origene ha cercato una sintesi tra il cristianesimo e il neoplatonismo alessandrino. Questa sintesi non è coerente e la reazione anti-origeniana mostrerà l'incompatibilità tra i due schemi di pensiero portando così il pensiero cristiano a prendere più viva coscienza sui alcuni punti vitali, dei suoi principi propri, delle sue esigenze e della sua natura. La critica viene condotta in nome delle esigenze emergenti dalla S. Scrittura.

Quanto alla Scuola Alessandrina in generale, si deve dire che gli alessandrini del sec. III appaiono impegnati, come Ireneo, nella polemica antignostica. Da essa derivano, con assoluta priorità di interesse, il problema della storia dell'umanità e quindi della natura dell'uomo.

Ora si può forse dire che la soluzione del problema della storia è cercata in

<sup>67</sup> Ibidem, p. 55-56.

<sup>68</sup> E. Des Places, *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu*, p. 192.

<sup>69</sup> Ch. Baumgartner, *Le Péché originel*, p. 45-46; H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1966, p. 85.



chiave cristologica; mentre la soluzione del problema della natura dell'uomo e quindi dell'esito della storia personale viene data in chiave pneumatologica, nel senso che l'uomo deve arrivare a possedere lo *spirito* per cui viene incorporato al Cristo.

Conseguentemente la condizione cristiana appare caratterizzata dalla conformazione al Cristo operata dallo Spirito Santo. Naturalmente i contenuti di questa concezione vanno determinati in funzione del grado di sviluppo cui è giunta, nella Scuola Alessandrina del sec. III, la dottrina trinitaria e in particolare la pneumatologia.

Discepoli di Origene furono Gregorio Taumaturgo, divenuto vescovo di Neocesarea nel Ponto e grande missionario e Dionigi Il Grande, amico di papa Dionigi e vescovo di Alessandria. Costui è famoso per la sua dottrina trinitaria, prima tappa delle precisazioni future del concilio di Nicea. Si schierò contro il sabellianismo<sup>70</sup> dei vescovi di Cirenaica e affermò la distinzione personale del Padre e del Figlio, pur essendo unico il loro eterno e infinito atto di essere.

### The outline of the patristic anthropology of the 3<sup>rd</sup> century (abstract)

The article outlines the most important personages of the patristic anthropology of the 3<sup>rd</sup> century, starting from Tertullian and Cyprian of Carthage. The author focuses on the influence of pagan philosophy and Hellenism on the early Christian theology. Hellenism was a significant intellectual and cultural force that, to one degree or another, influenced Christianity, Judaism and other religious movements of Late Antiquity.

The 2<sup>nd</sup> century saw the formation of centers of catechetical and theological education gathered around learned private teachers. The most famous among such schools was that of Alexandria, home to both Clement and Origen, two of the first Christian theorists of education. Clement established a most important precedent in orthodox theology: the use of philosophy in the formation and discovery of theological truth. Origen of Alexandria (ca. 185-253) manifests a marvelous synthesis between native Egyptian theological styles, Greek philosophical interests, and biblical precepts.

The Greek word *theo-logia* - literally, God-talk - has carried a double meaning since its emergence in the 5<sup>th</sup> century before Christ. It refers to the act of religious and cultic proclamation through which the myths about divine reality are being passed on; and to the critical, rational reflection about religious talk, subjecting its truth claims to certain basic rules. The Christian reception of the term *theology* began to spread from the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries onwards (Origen, Eusebius of Caesarea). It is an expression of the Christian victory over pagan religion. Thus theology was used to proclaim God, to confess and to adore him. This is distinguished from *oikonomia*, i.e. knowledge and teaching about the events of salvation.

<sup>70</sup> Dal nome di Sabellio, iniziatore di questa eresia. Per i sabelliani il Figlio è solo un altro „modo” di essere dell'unico Padre; perciò il sabellianismo si chiama anche modalismo.



## Keywords

Tertullian, Cyprian of Carthage, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, Origen, Alexandrian school, Logos theology, patristic anthropology, hellenism.

## Streszczenie

Artykuł opisuje najważniejsze osobowości patrystycznej antropologii III wieku, poczynając od Tertuliana i Cypriana z Kartaginy. Autor skupia się na wpływie pogańskiej filozofii i hellenizmu na wczesnochrześcijańską teologię. Hellenizm był w starożytności znaczącą siłą intelektualną i kulturalną, w którym spotykały się wpływy chrześcijaństwa, judaizmu i innych ruchów religijnych późnego antyku.

II w. to tworzenie się centrów kształcenia katechetycznego i teologicznego, skupionych wokół prywatnych nauczycieli. Najsłynniejsza taka szkoła była Aleksandrii, gdzie działał właśnie Klemens i Orygenes, dwóch pierwszych chrześcijańskich teoretyków edukacji. Wczesny Kościół odziedziczył grecko-rzymski system edukacji (*paideia*) dla młodych, mocno oparty na Homerze i innych poetach, pomijając odniesienia do pogańskich kultów i niemoralnych mitach na temat starych bogów.

Greckie słowo *teologia* miało pierwotnie podwójne znaczenie, sięgając swymi początkami V w. prz. Chrystusem. Po pierwsze wyrażało akt religijnej i kultowej proklamacji, dzięki której mity o boskiej rzeczywistości były przekazywane dalej; po drugie, odnosiło się do krytycznej refleksji nad zagadnieniami religijnymi, poddając prawdy religijne pewnym fundamentalnym regułom.

Chrześcijańskie rozumienie terminu *teologia* zaczęło rozprzestrzeniać się na przełomie III i IV wieku, poczynając od Orygenesusa czy Euzebiusza z Cezarei. *Teologia* była używana przede wszystkim w odniesieniu do przepowiadania, wyznawania lub doksolgii Boga. Takie znaczenie odróżniało ją od *ekonomii*, czyli wiedzy i nauczania o wydarzeniach zbawczych.

## Słowa kluczowe

Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Filon z Aleksandrii, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, szkoła aleksandryjska, teologia Logosu, antropologia patrystyczna, hellenizm.

## Bibliografia

### Fonti

Clemente Alessandrino, *Pedagogo*, ed. M. Harl, H. Marrou, C. Matray, C. Mondésert, Paris 1960-1970, SCh 70, 108, 158.

Clemente Alessandrino, *Protrettico*, ed. C. Mondésert, Paris 1942, SCh 2 bis.

Clemente Alessandrino, *Stromata*, ed. O. Stählin, Berlin 1936-1970<sup>2</sup>, GCS 15, 17.

Origene, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Paris 1967-1976.

Origene, *De principiis*, ed. H. Gorgemanns et H. Karpp, Darmstadt 1976.

Tertulliano, *Opera*, Turnhout 1954, CCL 1-2.

## Letteratura

- Baumgartner C., *Le Péché originel*, Paris 1969.
- Brown P., *Augustine of Hippo: A Biography*, Los Angeles 2000.
- Burns J. P., *Cyprian the Bishop*, New York 2002.
- Clark E.A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- Crouzel H., *Origène et la Connaissance mystique*, Bruges 1961.
- Daniélou J., *Origène*, Paris 1948.
- Daniélou J., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
- Daniélou J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. 2., Paris 1961.
- Des Places E., *Syngeneia, La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, „Études et commentaires” 51, Paris 1964.
- Galtier P., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecques*, Roma 1946.
- Griggs C.W., *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 CE*, Leiden 1990.
- Fabro C., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma 1955.
- Frend W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.
- Festugiere P., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, Paris 1953.
- Filipowicz A. M., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.
- Kaplan S., *The monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Frankfurt 1984.
- Liébaert J., Spanneut M., Zani A., *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Brescia 1998.
- McGuckin J. A., *Origen as Literary Critic in Alexandrian Tradition*, [in:] L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava*, Leuven 2003, pp. 121-135.
- Mersch E., *Le Corps mystique du Christ. Etudes du théologie historique*, t. 1, Leuven 1933.
- Mondésert C., *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*, Paris 1944.
- Le Pères de l'Église au XXe siècle. Histoire-Littérature-Théologie*, „L'aventure des Sources Chrétiennes”, Paris 1997.
- Otto S., *Der Mensch als Bilds Gottes bei Tertullian*, [in:] *Der Mensch als Bilds Gottes*, Darmstadt 1969.
- Parrot D. M., *Gnosticism and Egyptian Religion*, [in:] *Novum Testamentum*, vol. 29, fasc. 1, pp. 73-93.
- Quasten J., *Patrology*, 4 vol., Utrecht 1959-1960.
- Rondet H., *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris 1964.
- Rondet H., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1966.
- Scanzillo C., *L'anima nei padri dei primi secoli*, „Problemi di attualità” 2 (1979), p. 33-164.
- Slomkowski A., *L'État primitif de l'homme dans las tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris 1928.
- Spanneut M., *Le stoïcisme des Père de l'Église*, Paris 1957.
- Spanneut M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969.

Tixeront J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. 1, Paris 1924.

Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.

#### Abbreviazioni

ANF *Ante-Nicene-Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, t. 1-10.

CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953-.

GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig 1987-.

SCh *Sources Chretiennes*, Paris 1942-.

Ks. Waldemar Kluz\*

## SPOTKANIE WIARY I KULTURY W KONCEPCJI ORYGENESA

---

Spotkanie wiary i kultury dokonuje się w relacji osoby do osoby. Choć dzieje się to w większych lub mniejszych wspólnotach, to zawsze zakłada relację międzyosobową. W niniejszym artykule prezentujemy oryginalną wymianę myśli między Orygenesem i Grzegorzem Cudotwórcą. W spotkaniu tym uwidacznia się przekaz wiary w konkretnym kontekście kulturowym. Orygenes jako mistrz uczy swojego ucznia, jak uprawiać teologię oraz łączyć wiarę objawioną ze środowiskiem kulturowym.

### 1. Dzieło i myśl Grzegorza Cudotwórcy w kontekście misyjnym

Prezentacja krótkiego biogramu Grzegorza Cudotwórcy, jednego z uczniów Orygenesa, pozwoli lepiej zrozumieć i osadzić w szerszym kontekście myśl misjologiczną naszego teologa. Podejście misjologiczne bierze pod uwagę szerszy kontekst oraz jest bardziej syntetyczne w porównaniu z podejściem patrologicznym<sup>1</sup>. Uwzględnia się fakt, że budowanie mostów pomiędzy wiarą i kulturą poprzedza spotkanie osób.

List Orygenesa adresowany do bliskiego ucznia *pana i syna*<sup>2</sup> nie może być czytany i interpretowany w oderwaniu od życia i pracy adresata. Do naszych czasów zachowały się liczne wiadomości historyczne na temat Grzegorza Cudotwórcy, jednak oddzielenie faktów od narosłych z biegiem lat legendarnych opisów jest trudne<sup>3</sup>. Pomimo tego udało się zrekonstruować spójny obraz jego życia i osobowości<sup>4</sup>.

---

\* Ks. dr Waldemar Kluz – absolwent i doktor misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW; praca doktorska nt. *Relacja wiary i kultury w kontekście podstawowych idei teologicznych Orygenesa* została obroniona w 2015 roku.

<sup>1</sup> Por. L. Nieścior, *Kościół otwarty na ludy*, Warszawa 2011, s. 7.

<sup>2</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 1 i 4, *ŻMT* 6, s. 42 i 44.

<sup>3</sup> Por. P. Schaff, *Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius, and Minor Writers, Methodius, Arnobius*, ANF 6, s. 9.

<sup>4</sup> Wiadomości o Grzegorzcu znajdujemy m. in. w następujących źródłach: Grzegorz Cudotwórca, *Expositio fidei*; Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI, 30 i VII, 14; Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, XXIX, 74; *Listy*, 28, 1-2; 204, 2; 207, 4; 210, 3, 5; Hieronim, *O znakomitych mężach*, 65; *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, 4, 13-16; *List*, 70, 4; Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, IV, 27; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, VII, 27; Liberatus

Grzegorz, któremu historia nadała przydomek Cudotwórcy - Thaumaturgos<sup>5</sup>, przyszedł na świat ok. 213 roku w Neocezarei w Azji Mniejszej, w zamożnej rodzinie pogańskiej<sup>6</sup>. Nadano mu imię Teodor<sup>7</sup>. Wcześniej został osierocony przez ojca<sup>8</sup>. Na chrzcie<sup>9</sup> przyjął imię Grzegorz. Studiował prawo i retorykę. Zamierzał udać się do Bejrutu (Berytos), gdzie znajdowało się jedno z najlepszych starożytnych centrów studiów prawniczych, w celu podjęcia dalszej nauki. Należał do wąskiego grona wschodnich Ojców Kościoła, którzy opanowali język łaciński<sup>10</sup>; wyróżniał się wysokim poziomem kultury umysłowej. Jego horyzonty myślowe poszerzyły się wskutek poznania kultury hellenistycznej, języka łacińskiego i prawa rzymskiego<sup>11</sup> oraz dzięki podróżowaniu. Do miejsc, które odwiedził, zalicza się Aleksandrię, Ateny, Bejrut i Cezareę Palestyńską<sup>12</sup>, dokąd dotarł w drodze do Bejrutu wraz z bratem Atenodorem<sup>13</sup>. Tam spotkali Orygenesę i słuchali jego wykładów. Fakt ten przyczynił się do rezygnacji z planowanych studiów prawniczych w Bejrucie. Sławny nauczyciel,

Diakon, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, 10; Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, III, 31; Grzegorz z Nyssy, *Mowa o życiu św. Grzegorza Cudotwórcy*; Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesę*.

<sup>5</sup> Por. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, IV, 27. W starożytności częstotliwość występowania imienia Grzegorz sprawiała wiele problemów i historycy usiłowali wprowadzić w tę wielość pewien porządek i systematykę.

<sup>6</sup> Por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesę*, 48, *ŻMT* 11, s. 55.

<sup>7</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI, 30. Dzięki podaniu Euzebiusza poznajemy przedchrześcijańskie imię Grzegorza.

<sup>8</sup> Por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesę*, 49, *ŻMT* 11, s. 55.

<sup>9</sup> Nie wiemy, czy opisane w *Mowie* pierwsze spotkanie Grzegorza z chrześcijaństwem po śmierci jego ojca wiązało się z przyjęciem chrztu - tekst zawiera zbyt mało informacji na ten temat. Nie mamy też pewności, czy chrzest był konsekwencją, skutkiem czy też koniecznym etapem edukacji w szkole Orygenesę i czy Grzegorz przyjął sakrament z rąk wychowawcy. Nie wiemy, w jakim momencie nauczania byłoby to najodpowiedniejsze. Trudno więc przyjąć za pewnik, czy nauczanie mistrza zmierzało do ochrzczenia niewierzących czy do przygotowania już ochrzczonych do działalności apostołskiej, czy też może obejmowało jedno i drugie. Wydaje się, że struktura szkoły pozwalała na realizowanie wszystkich tych wariantów, tak jak znalazło się w niej miejsce na otwarte wykłady, pracę siedmiu kopistów, codzienne czytanie i wspólne życie z wybranymi uczniami (por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, *ŻMT* 11, s. 30-31). Grzegorz po raz pierwszy zwraca się ku wierze chrześcijańskiej po śmierci ojca - daje o tym świadectwo w mowie dziękczynnej dedykowanej Orygenesowi (por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesę*, 50, *ŻMT* 11, s. 55).

<sup>10</sup> Por. tamże, 58, *ŻMT* 11, s. 56.

<sup>11</sup> Por. tamże, 62, *ŻMT* 11, s. 56-57.

<sup>12</sup> Por. P. Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 7 i 9.

<sup>13</sup> Por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesę*, 65-66, *ŻMT* 11, s. 57. Obaj towarzyszyli swojej siostrze, czuwając nad jej bezpieczeństwem. Udawała się ona do Cezarei Palestyńskiej, by dołączyć do męża, który otrzymał pracę jako urzędnik w strukturach Cesarstwa Rzymskiego.

wtedy już kierownik szkoły katechetycznej i prezbiter w Cezarei, ujął i oczarował ich swoją postawą, czego wyraz dał Grzegorz w *Mowie pochwalnej na cześć Orygenesesa*<sup>14</sup>. Od wielkiego nauczyciela uczył się logiki, geometrii, fizyki, etyki, filozofii i literatury starożytnej, a w międzyczasie poznał także nauki biblijne i zasady wiary chrześcijańskiej. U boku Orygenesesa nawrócił się na chrześcijaństwo<sup>15</sup>.

*Mowa pochwalna* Grzegorza stanowi podstawowe źródło informacji autobiograficznych o Cudotwórcy i jego relacjach z mistrzem. Dostarcza portretu osobowościowego i pedagogicznego Orygenesesa oraz wzmianek na temat programu dydaktycznego realizowanego w *Didaskaleionie Cezarejskim*<sup>16</sup>. *Mowa pochwalna* i *List* to świadectwa bliskiej zażyłości pomiędzy Orygenesem i Grzegorzem - relacji mistrz-uczeń. Relacja ta zmieniła całkowicie los tego drugiego. Dalsza droga życiowa Cudotwórcy okazała się świadectwem wierności mistrzowi.

Przez następne pięć lat (233-238)<sup>17</sup> Grzegorz pozostał w szkole katechetycznej Orygenesesa. Po zakończeniu studiów, w przeddzień rozstania, wygłosił słynną *Mowę pochwalną* na cześć Orygenesesa. Później został biskupem swojego rodzinnego miasta<sup>18</sup>. Z misyjnym zapałem krzewił chrześcijaństwo w Neocezarei i okolicach. Legenda głosi, że w chwili objęcia przez niego biskupstwa w mieście było tylko 17 chrześcijan, a przed jego śmiercią pozostało tam tylko 17 pogan<sup>19</sup>. Grzegorz z Nyssy pisał, że gdy pewnej nocy przed objęciem urzędu biskupiego Cudotwórca rozmyślał o sposobach ewangelizacji, ukazała mu się Matka Boża, pouczając go o istotnych prawdach wiary<sup>20</sup>. Grzegorz Cudotwórca natychmiast wstał i spisał te pouczenia. Jest to pierwsza historycznie poświadczona mariofania<sup>21</sup>. Ojcowie Kapadoccy czcili Cudotwórcę jako fundatora Kościoła w Kapadocji<sup>22</sup>; nawrócił i ochrzcił babkę Bazylego Wielkiego i jego brata Grzegorza z Nyssy<sup>23</sup>. W czasach prześladowań za cesarza

<sup>14</sup> Por. tamże, 73-81, ŻMT 11, s. 58-59; J. Duda, *Koncepcja nauczania i wychowania we wczesnochrześcijańskiej szkole Orygenesesa*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 55, s. 173.

<sup>15</sup> Por. P. Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 10.

<sup>16</sup> K. Bielawski (por. *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 29) uczynił cenną uwagę na temat *Mowy pochwalnej na cześć Orygenesesa*, którą należałoby brać pod rozwagę przy jej lekturze: „Relacja Grzegorza w niej zawarta jest relacją ucznia umiłowanego, z którym mistrz dzielił nie tylko krótkie chwile spotkań podczas wykładów, ale całe niemal życie, a ich wzajemny stosunek posiada cechy więzi daleko głębszych niż te, jakie zwykły charakteryzować uczniów – nawet wybitnych – i wykładowców jakiegokolwiek szkoły. Przyjęcie zatem punktu widzenia Grzegorza za obiektywną wizję funkcjonowania szkoły Orygenesesa musi prowadzić do błędnych opinii”.

<sup>17</sup> Zdania historyków na ten temat są podzielone, niektórzy wskazują nawet na osiem lat.

<sup>18</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, VI, 30. Euzebiusz podaje, że w młodym wieku tak Grzegorz, jak i jego brat Atenodor zostali wybrani na biskupów kościołów Pontu ze względu na sławę, jaką zdobyli dzięki wykształceniu teologicznemu w szkole Orygenesesa.

<sup>19</sup> Por. P. Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 10.

<sup>20</sup> Por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 22.

<sup>21</sup> Por. M. Starowieyski, *Najstarszy opis mariofanii*, „Vox Patrum” 8 (1988), t. 15, s. 735-743.

<sup>22</sup> Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, s. 72.

<sup>23</sup> Por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 20.

Decjusza skrył się wraz z grupą wiernych w górach. Około 264 r. uczestniczył w synodzie antiocheńskim, zmarł około 270 roku.

Znajomość kolei życia św. Grzegorza dzięki *Mowie pochwalnej* oraz późniejszym opisom jego losów pozwala postawić tezę o jego ponadprzeciętnym zaangażowaniu misyjnym. Pobyt w szkole katechetycznej, którą wielu badaczy nazywa misyjną<sup>24</sup>, bez wątpienia przynajmniej pośrednio przygotował go do gorliwej aktywności ewangelizacyjnej na terenie Pontu. W powołaniu misyjnym św. Grzegorza możemy wyróżnić następujące momenty, przygotowujące go do działalności apostołskiej na Wschodzie:

- nauka w szkole katechetyczno-teologiczno-misyjnej w Cezarei przez około pięć lat. Zdobywał tam wiedzę teologiczną, biblijną i egzegezytyczną<sup>25</sup> oraz wykształcenie w dziedzinie innych nauk;
- moment przejściowy, w którym nastąpiła interioryzacja wartości wiary i gotowość do głoszenia Ewangelii (czas między opuszczeniem Cezarei Palestyńskiej a objęciem biskupstwa w Neocezarei);
- okres powołania biskupiego, w którym zaangażował się w przekaz wiary i tworzenie życia Kościoła w Neocezarei.

Orygenes przyczynił się do odkrycia powołania chrześcijańskiego Grzegorza oraz jego formacji eklezjalno-misyjnej. O ile polemiki dotyczące charakteru szkoły Orygenesusa toczą się do dzisiaj<sup>26</sup>, o tyle na przykładzie postaci św. Grzegorza widzimy wyraźnie, że właśnie dzięki szkole Orygenesusa stał się on chrześcijaninem przygotowanym do pracy misyjno-apostołskiej w Neocezarei<sup>27</sup>. Jest zatem ważnym przykładem formacji katechetyczno-misyjnej w szkole Aleksandryjczyka. Euzebiusz z Cezarei zauważył, że nauka w szkole Orygenesusa miała wpływ na mianowanie go biskupem<sup>28</sup>. Grzegorz Cudotwórca, obok Dionizego Aleksandryjskiego, był najślawniejszym uczniem Orygenesusa, największym misjonarzem III wieku, pozostaje jednym z najbardziej czczonych świętych we wschodnim chrześcijaństwie<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Por. A. Knauber, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 19 (1968), s. 182-203. Poglądy Knaubera w tym względzie podzielał H. Crouzel (por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 30).

<sup>25</sup> Prymat Pisma Świętego w refleksji teologicznej i formacyjnej u Orygenesusa jest ciągle obecny (por. M. Paczkowski, *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenesusa*, „Paedagogia Christiana” 19/1 (2007), s. 26; Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, ŻMT 6, s. 42-45).

<sup>26</sup> Por. M. Rizzi, *Scuola di Alessandria, [w:] Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 437-439.

<sup>27</sup> Świadczą o tym jego pisma: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa*; *Wykład wiary*; *List kanoniczny*; *Metafraza do Eklezjastesy*; *O niecierpielności i cierpielności Boga* - wykaz pism podano za F. Drączkowskiego, *Patrologia*, s. 72. Grzegorz w przeciwieństwie do mistrza nie zaskakuje nas imponując wielką ilością pism.

<sup>28</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, VI, 30.

<sup>29</sup> Por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 7. Ojcowie kapadoccy czcili Grzegorza Cudo-



## 2. Zadania teologii w liście Orygenesza do Grzegorza Cudotwórcy

Pism takich jak listy, które wyrażają osobliwy rodzaj relacji wielkiego mistrza i wybitnego ucznia, ojca, towarzysza i syna duchowego, nie wypada czytać i analizować włącznie przez pryzmat poprawności stylistyczno-gramatycznej lub przez kalkę starożytnych kanonów epistolograficznych, choć takie kryterium samo w sobie jest pomocne w zrozumieniu wielu kwestii dotyczących ducha czasów i mentalności<sup>30</sup>. *List Orygenesza do Grzegorza Cudotwórcy* dotyczy egzystencji, sensu powołania, wartości chrześcijańskich - w tym załączka idei misyjności - oraz niektórych wartości kultury antycznej, perspektywy powołania doczesnego oraz życia nadprzyrodzonego. Proponujemy lekturę tegoż pisma pod kątem dynamizmu misyjnego w celu wydobycia *zadań teologii* wskazywanych przez Orygenesza. Według nas *List* jest swego rodzaju soczewką skupiającą w sobie żar teologiczny, filozoficzny i duchowy Aleksandryjczyka z pewnymi załączkami idei misji<sup>31</sup>.

*List* Orygenesza skierowany do Grzegorza powstał po powrocie tego ostatniego do Neocezarei<sup>32</sup>. Stanowił odpowiedź mistrza na *Mowę pochwalną* wygłoszoną w jego obecności przez Cudotwórcę. Zachował się w zbiorze pism Orygenesza sporządzonym przez Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego Wielkiego, zwanym *Filokalia*<sup>33</sup>. Zwyczajnie omawiany i akcentowany jest jego szeroki ekskurs egzegetyczny<sup>34</sup>. Autor listu jasno precyzuje swój cel w pierwszych słowach: zamierza wpłynąć na decyzję adresata dotyczącą kontynuacji świeckich studiów i oddania się świeckiej karierze<sup>35</sup>. Pismo kierowane do Grzegorza jest ogniwem łączącym okres opuszczenia przez niego *Daskaleionu* w Palestynie i oddania się pracy apostołskiej w Neocezarei<sup>36</sup>. W *Mowie*

twórcę jako założyciela tamtejszego Kościoła. W III wieku wspólnotą kapadocką kierował Firmilian, wychowanek Orygenesza (por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1983, s. 391-392; P. Nautin, *Firmiliano di Cesarea di Cappadocia*, [w:] A. di Berardino (red.), *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, t. 1, Casale Monferrato 1984, kol. 1378-1379; Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI, 27).

<sup>30</sup> Lektury takiej dokonał m. in. J. Kim, *The Pastoral Letter in Early Christianity up to the Early Fifth Century C.E.*, Stellenbosch University 2012, s. 323-327.

<sup>31</sup> W starożytności wiara przekazywana była „naturalnie”, misyjność Kościoła była oczywista, nie była dyscypliną naukową w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Nie miała „infrastruktury” ani strategii, ale to nie oznacza braku refleksji misyjnej na temat szerzenia wiary (por. L. Nieścior, *Kościół otwarty na ludy*, s. 5).

<sup>32</sup> Polskie przekłady: Orygenes, *Filokalia*, XIII, tł. K. Augustyniak, s. 63-66; Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, ŻMT 6, s. 42-45.

<sup>33</sup> Por. J. Kim, *The Pastoral Letter in Early Christianity up to the Early Fifth Century C.E.*, s. 323.

<sup>34</sup> Por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 14.

<sup>35</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 1, ŻMT 6, s. 42; K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 14.

<sup>36</sup> Biskupem zostaje pomiędzy 238 a 243 r. (por. J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Antwerp 1953, s. 73; R. Williams, *Origenes-Origenismus*, [w:] G. Krause (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. 25, Berlin-New York 1995, s. 406; J. Kim, *The Pastoral Letter in Early Christianity up to the Early Fifth Century C.E.*, s. 324).



na cześć Orygenesza Grzegorz otwarcie deklarował chęć powrotu do całkowicie świeckiego życia, po czym widzimy go jako ofiarnego duszpasterza<sup>37</sup>. Pismo skierowane do Grzegorza składa się z trzech części właściwych konstrukcji listów w środowisku hellenistycznym ówczesnej epoki, czyli wstępu, następnie korpusu właściwego - rozwinięcia tematu oraz zakończenia<sup>38</sup>.

Orygenes zredagował list do Grzegorza jako dojrzały filozof, teolog i duszpasterz<sup>39</sup>. Przez co najmniej pięć lat jako nauczyciel miał liczne okazje, by uważnie poznać Grzegorza. Poziom znajomości ucznia pokazał na początku listu, czyniąc aluzję do jego talentów, pracowitości i planów życiowych: „Dzięki więc swemu talentowi możesz zostać doskonałym znawcą prawa rzymskiego lub filozofem należącym do którejś ze znanych filozoficznych szkół greckich”<sup>40</sup>. W okresie nauczania w Cezarei nawiązał z nim zażyłą więź przyjaźni. Dlatego dał sobie uzasadnione prawo - choć nieśmiało i ostrożnie<sup>41</sup> - do tego, by udzielać duchowemu synowi rad i wskazówek dotyczących wyboru dalszej drogi życiowej. Zachęcał Cudotwórcę do uprawiania teologii chrześcijańskiej: „Chciałbym, abyś wszystkie możliwości swego talentu wykorzystał z doskonałym skutkiem dla celów chrześcijaństwa”<sup>42</sup>. Nie ograniczył rady do suchej zachęty, aby wychowanek poświęcił talent i pracę dla celów chrześcijaństwa, lecz w dalszej części swego pisma wskazał sposób realizacji powołania i zadania teologii chrześcijańskiej.

Podstawowym i pierwszym zadaniem uprawiania teologii według Aleksandryczyka, kwintesencją jego pracy i powołania, jest zdobycie umiejętności interpretowania Pisma Świętego:

Dlatego pragnąłbym, abyś i z filozofii greckiej przejął te jej działy, które mogłyby służyć (...) i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa, a z geometrii i astronomii zapożyczył te ich części, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych<sup>43</sup>.

W powyższym wskazaniu uzewnętrznia się zapal apostolsko-misyjny i przekonanie Orygenesza o pierwszoplanowej roli Biblii w chrześcijaństwie. Autor listu nie określa jasno, czy sztuka interpretowania Pisma Świętego ma służyć uczniowi czy też tym, z którymi spotka się w przyszłości. Znając styl życia teologa z Aleksandrii, zakładamy szerszy krąg odbiorców: umiejętność egzegezy ma służyć i uczniowi, i tym, z którymi się spotka. Aleksandryczyk *zamieszkał* umysłem, sercem oraz całym swoim potencjałem w Bożym Słowie. Nawiązywanie do Pisma Świętego zajmuje większość

<sup>37</sup> Por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, ŻMT 11, s. 15.

<sup>38</sup> Por. J. Kim, *The Pastoral Letter in Early Christianity up to the Early Fifth Century C.E.*, s. 324.

<sup>39</sup> Mógł mieć wtedy więcej niż 50 lat.

<sup>40</sup> Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 1, ŻMT 6, s. 42.

<sup>41</sup> Tamże, 4, ŻMT 6, s. 45: „Odważyłem się na te uwagi z ojcowskiej ku tobie miłości; czy dobrze, że się na to odważyłem, czy nie, może wiedzieć Bóg”.

<sup>42</sup> Tamże, 1, ŻMT 6, s. 42.

<sup>43</sup> Tamże.

przesłania: Wj 11, 2; 12, 35; Wj 37; Wj 27, 16; 1 Krl 11, 26n; 1 Krl 11, 14-20; 1 Krl 12, 28; Por. 1 Krl 12, 29; 1 Krl 12, 30; Joz 19, 47; J 10, 3; Mt 7, 7; Łk 11, 9; Hbr 3, 14. Autor listu odwołuje się do historii narodu izraelskiego, miejsc i osób występujących w Biblii, wplatając je w ówczesny kontekst życia, przedkładając własne przekonania Grzegorzowi.

Biblia w nauczaniu Aleksandryjczyka staje się podstawowym źródłem służącym do uprawiania teologii. Prowadził Grzegorza do pewnego rodzaju zażyłości z Biblią i *komunii* ze słowem Bożym<sup>44</sup>, o czym wspomina w następującej zachęcie:

Nade wszystko więc, panie i synu mój, przyłgnij do lektury Boskich Pism. Ale przyłgnij! Istotnie, potrzeba nam bardzo tego przyłgnięcia, gdy czytamy Boskie Księgi<sup>45</sup>.

Owo przyłgnięcie, dwa razy podkreślone, dokonuje się przez wytrwałą lekturę Pisma, szukanie ukrytego sensu i modlitwę<sup>46</sup>. Wskazówkami dotyczącymi przyłgnięcia do Pisma Świętego Orygenes dał podwaliny pod kościelną metodę czytania Słowa Bożego - *lectio divina*<sup>47</sup>.

Przedstawia ponadto ideał pracy teologa, który w jego mniemaniu ma przede wszystkim obcować z Pismem Świętym i zaszczebiać Słowo-Logos w duszy ludzkiej. Wzmianka o przedmiotach świeckich w kontekście uprawiania teologii wskazuje prawdopodobnie na program nauczania realizowany przez Orygenes<sup>48</sup>. Podkreśla przez to, że dojrzałe uprawianie teologii wiąże się z dialogiem wiary oraz nauki, religii i kultury. Teologia według naszego teologa ma określony cel: by człowiek stał się współuczestnikiem Chrystusa i współuczestnikiem Boga<sup>49</sup>. W tych słowach odnajdujemy ukierunkowanie na Chrystusa - doskonałego człowieka, który jest obrazem Boga, pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, oraz na Boga, który przekracza doczesność i jest rzeczywistym kresem wszystkiego.

W *Liście do Grzegorza* Orygenes nakreśla główne zadanie teologii: wyrobić zdolność interpretowania Pisma Świętego, co następnie ma prowadzić do uczestnictwa w naturze Chrystusa i Boga. Zadanie teologii realizowane w doczesności ma doprowadzić do celu nadprzyrodzonego - komunii z Bogiem. Nasz teolog nie tyle poucza, ile wychowuje, nie tyle jest dydaktykiem, ile przewodnikiem i wychowawcą, który wprowadza i przygotowuje do pełnego uczestnictwa w boskiej rzeczywistości<sup>50</sup>. Wychodząc od wskazania ludzkiej doczesnej egzystencji, Orygenes, gdy wska-

<sup>44</sup> Por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, 28, *ŻMT* 11, s. 51; 85, *ŻMT* 11, s. 60; 89, *ŻMT* 11, s. 60; 174, *ŻMT* 11, s. 74; 180, *ŻMT* 11, s. 74; 190, *ŻMT* 11, s. 76.

<sup>45</sup> Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 4, *ŻMT* 6, s. 44.

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna* 2.05.2007.

<sup>48</sup> Por. W. Myszor, *Europa: pierwotne chrześcijaństwo; idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999/2000, s. 224.

<sup>49</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 4, *ŻMT* 6, s. 45.

<sup>50</sup> Por. E. Stanula, *Wstęp*, PSP 30, s. 3.

zuje na talent i pracę Grzegorza<sup>51</sup>, ukierunkowuje go na życie w komunii z Bogiem<sup>52</sup>. W mniemaniu Aleksandryjczyka teologia nie staje się profesją uwięzioną w sali wykładowej, oddzielającą wiedzę od wychowania i całości egzystencji. On proponuje uprawienie teologii jako dyscypliny intelektualnej połączonej z maksymalnym zaangażowaniem całego człowieka. Dlatego osoba decydująca się na uprawienie teologii nie będzie li tylko teologiem-egzegetą, lecz stanie się swego rodzaju „teofilem” - osobą miłą Bogu i trwającą w zjednoczeniu z Nim.

Drugim po *Bożych księgach* źródłem koniecznym do uprawiania teologii, które zarazem staje się jej narzędziem, pozostaje kultura hellenistyczna i jej niektóre osiągnięcia: filozofia, geometria, astronomia, muzyka, gramatyka, retoryka<sup>53</sup>. Mistrz radzi, aby z kultury klasycznej wybrać to, co posłuży celom chrześcijaństwa i interpretacji Pisma Świętego<sup>54</sup>. Pogląd Orygenesa stoi u początków średniowiecznej tezy o filozofii jako *ancilla theologiae*. Takie podejście do nauki oddaje aleksandryjskiego ducha edukacji i zdobywania wiedzy<sup>55</sup>. Widzimy tutaj zdecydowaną otwartość przekazującego wiarę na pozytywne wartości kultury hellenistycznej<sup>56</sup>.

Pozostaje jeszcze ukazać akcent misyjny w piśmie Orygenesa. W początkowej części listu Orygenes zachęca Grzegorza, aby „wszystkie możliwości swego talentu wykorzystał z doskonałym skutkiem dla celów chrześcijaństwa”<sup>57</sup>. Rada Mistrza odsłania naturę misyjną chrześcijaństwa. Od początku religia chrześcijańska była misyjna. Propozycja Orygenesa jest swego rodzaju posłaniem-propozycją kierowaną do ucznia, aby wykorzystał swój talent dla celów chrześcijaństwa, tj. przekazania innym Dobrej Nowiny. Zanim określił zadania teologii w *Liście*, wpierw odwołuje się, choć nie bezpośrednio, do zasady wiary chrześcijańskiej: *Ecclesia in statu missionis*.

### 3. Wskazówki dotyczące łączenia wiary i kultury

Obecnie zatrzymamy się nad związkiem wiary i kultury w interesującym nas liście. Prezentujemy owe analizy w kluczu misjologicznym, zwracając uwagę na dynamikę treściową listu, dowartościowanie walorów kultury klasycznej, zmysł krytyczny w obcowaniu z wartościami kultur świata pogańskiego, przenikanie się wiary i kultury w myśli Aleksandryjczyka.

Orygenes zaczyna zazwyczaj dowodzenie i analizy, przyjmując za punkt wyj-

<sup>51</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 1, ŻMT 6, s. 42.

<sup>52</sup> Por. tamże, 4, ŻMT 6, s. 44-45.

<sup>53</sup> Por. tamże, 1, ŻMT 6, s. 42.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. H. Pietras, *Komentarz i opracowanie*, ŻMT 6, s. 46.

<sup>56</sup> Aleksandryjczyk zachęcał do zmysłu krytycznego względem kultury klasycznej. Z jednej strony odrzuca to, co sprzeczne z duchem ewangelicznym, a z drugiej potrafi skorzystać z tych zdobyczy hellenizmu, które służą chrześcijaństwu (por. E. Szablewska, *Mowa do Młodych św. Bazylego Wielkiego. Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawarte w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010), s. 117).

<sup>57</sup> Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 1, ŻMT 6, s. 42.

ścia idee. Jest teologiem czyniącym ukłon w stronę filozofii platońskiej, a dokładniej średniego platonizmu, w którym liczył się świat wyższych idei. W liście do Grzegorza łamie logikę odwoływania się do świata wyższego i piękniejszego w punkcie wyjścia. Po grzecznościowym pozdrowieniu zaczyna od stwierdzenia ogólnego, odnosząc się do rzeczywistości życia:

Talent, jak wiesz, może w połączeniu z pracą stanowić pomoc, przyczyniając się do osiągnięcia możliwie największej, żeby tak rzec, doskonałości w tej dziedzinie, którą ktoś chce uprawiać<sup>58</sup>.

Talent to dobro obecne w człowieku bez jego świadomego wkładu oraz zaangażowania. Do końca nie wiadomo, skąd się bierze i kto jest jego autorem<sup>59</sup>. Pracowitość z kolei stanowi wkład człowieka, jego wysiłek, świadome zaangażowanie. Połączone talent i pracowitość przez świadome zaangażowanie wiodą do osiągnięcia doskonałości w jakiejś uprzednio wybranej dziedzinie. Aleksandryjczyk interesuje się sensem egzystencji ludzkiej, widzi potrzebę pracy człowieka, kładzie nacisk na element wolitywny i umysłowy, co pozostaje w harmonii z duchem czasów. Po ogólnym zagajeniu odkrywającym przed adresatem przyczynowo-skutkową logikę rozumowania (talent i praca przynoszą dobre owoce, tj. doskonałość), autor zwraca się bezpośrednio do Grzegorza, dowartościowując jego talent oraz kreśląc perspektywę kariery ucznia: „Dzięki więc swemu talentowi możesz zostać doskonałym znawcą prawa rzymskiego lub filozofem”<sup>60</sup>. Nauczyciel znał talenty oraz pracowitość ucznia. Przez kilka lat w Cezarei Palestyńskiej miał okazję do gruntownego zaznajomienia się z historią jego życia oraz naturalnymi predyspozycjami. Sam zaproponował mu pójście za głosem powołania chrześcijańskiego teologa: „Chciałbym, abyś wszystkie możliwości swego talentu wykorzystał z doskonałym skutkiem dla celów chrześcijaństwa”<sup>61</sup>.

Następnie Orygenes czyni ukłon w stronę zainteresowań Grzegorza, kultury helleńskiej, ogólnego wykształcenia i filozofii oraz tego wszystkiego, co przez wychowanie i formację stało się bliskie uczniowi a co mogłoby służyć budowaniu pomostu pomiędzy ówczesną kulturą i wiarą chrześcijańską. W dalszej części listu teolog z Aleksandrii sam w praktyce stosuje połączenie chrześcijaństwa z elementami kultury helleńskiej, tj. perykopy biblijnej z poszukiwaniem mądrości, czyli filozofią. Korzysta w tym celu z fragmentu Księgi Wyjścia opisującego uwolnienie Izraelitów z niewoli egipskiej, w czasie którego Hebrajczycy ukradli Egipcjanom srebro i złoto. Po odwołaniu się do Biblii Orygenes dokonuje egzegezy wybranego urywka<sup>62</sup>. Porównując interpretację Orygenesesa z dokonaniem innych pisarzy starożytnych wy-

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Orygenes gdzie indziej uznawał talenty za dary Stwórcy (por. E. Stanula, *Wychowanie chrześcijańskie i jego problemy*, ŻMT 10, s. 13; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, XIV, 6-13, ŻMT 10, s. 204-215; tamże, fr. 66-69, ŻMT 25, s. 118-125).

<sup>60</sup> Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 1, ŻMT 6, s. 42.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Por. tamże, 2, ŻMT 6, s. 42-43.

powiadających się na temat tej kradzieży, należy powiedzieć, że stanowisko Aleksandryjczyka jest inne. Wcześniejsi teolodzy: Filon, Klemens, Ireneusz i Tertulian usprawiedliwiają kradzież jaką formę rekompensaty za niewolniczą pracę nad Nilem<sup>63</sup>. Aleksandryjczyk, który zawsze szuka ukrytego, głębszego sensu w Biblii, przełamuje dotychczasową interpretację. Nie ulega tendencji egzegezy moralistycznej, lecz nadaje temu czynowi znaczenie filozoficzno-teologiczne<sup>64</sup>. Nauki filozoficzne i ich przydatność Orygenes porównuje do użytku, jaki Hebrajczycy zrobili ze złota i srebra Egipcjan<sup>65</sup>. W oczach wytrawnego alegorysty zagrabione drogie przedmioty stają się mądrością ludzką, sztuką ludzką - współcześnie możemy powiedzieć, że były to dobra kultury, które połączone z mądrością Bożą przydają się w służbie Bożej<sup>66</sup>.

Aleksandryjczyk próbował wprzęgnąć w teologię osiągnięcia kultury hellenistycznej, w tym przypadku dobra intelektualne takie jak filozofia. Po aliansie egzegezy biblijnej z mądrością obecną w świecie, który według niego nie wykorzystuje w pełni tejże mądrości, autor listu prowadzi adresata do nadrzędnej wartości koniecznej do uprawiania teologii. Odkrył przed nim smaki i zalety życia chrześcijańskiego złączonego z *lectio divina*: „Nade wszystko więc, panie i synu mój, przyłgnij do lektury Boskich Pism”<sup>67</sup>. W syntetycznym skrócie naszkicował ogólne zasady praktykowania Bożej lektury. Na końcu listu określa cel teologii i życia chrześcijańskiego - trzeba stać się współuczestnikiem Chrystusa i Boga<sup>68</sup>. Nawiązanie komunii z Bogiem jest najważniejszym celem życia człowieka. Synteza kultury i wiary jest zarazem celem misyjnym.

Zwróćmy uwagę na znaczenie nazwy *Egipt* w egzegezie duchowej Orygenesa. *Egipt* - nazwa własna kraju - w jego nauczaniu kryje wszystko to, co uosabia mentalność światowa, oddzielona od Boga i stojąca w opozycji do Stwórcy. Nawiązuje również do tego w słowach adresowanych do Cudotwórcy: „Przestawianie z Egipcjanami to znaczy zajmowanie się naukami świata”<sup>69</sup>. W liście do Grzegorza pisze: „Mieszkając bowiem w Egipcie, tę korzyść z pobytu w nim wynieśli synowie Izraela, że zyskali obfitość tak cennego materiału na użytek służby Bożej”<sup>70</sup>. Z przebywania w Egipcie wynieśli srebrne przedmioty, złoto i szaty<sup>71</sup>. Znalazły one zastosowanie w żydowskim kulcie Boga - „oświeceni mądrością Bożą, spożytkowali je

<sup>63</sup> Por. Filon z Aleksandrii, *De vita Moysis*, I, 25, 141; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, 175; Ireneusz, *Przeciw herezjom*, IV, 30, 1; Tertulian, *Przeciw Macjonowi*, II, 20, 2-4.

<sup>64</sup> Za takim rozumieniem pójdzie później Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, II, 115n.

<sup>65</sup> Por. H. Pietras, *Komentarz i opracowanie*, ŻMT 6, s. 46.

<sup>66</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy* 3, ŻMT 6, s. 43.

<sup>67</sup> Tamże, 4, ŻMT 6, s. 44.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 45.

<sup>69</sup> Tamże, 3, ŻMT 6, s. 43.

<sup>70</sup> Tamże, 2, ŻMT 6, s. 43.

<sup>71</sup> Por. tamże.

dla służby Bożej”<sup>72</sup>. Aleksandryjczyk był „mistrzem gradacji” w prowadzeniu wywodów i analiz<sup>73</sup>. Potrafił stopniować wartości i sprawy w teologii i filozofii. Zastosował gradację również w przywołanej egzegezie Księgi Wyjścia o grabieży drogocennych przedmiotów. Skradzione złoto miało różną wartość gatunkową. Teolog z Aleksandrii szeroko patrzył na świat i kulturę, dopuszczał skalowanie wartości złota, począwszy od pierwszego gatunku aż po czwarty. Z najlepszego gatunku złota wykonano miejsce najświętsze, takie jak arka, w której przechowywano mannę. Z drugiego gatunku złota zrobiono świeczniki. Jeżeli natomiast byłby jeszcze jakiś trzeci i czwarty gatunek złota, to wykonano by z niego święte naczynia<sup>74</sup>. W owej gradacji dotyczącej gatunków złota w kontekście kultu żydowskiego przejawia się logika podpowiadająca, że nie wszystkie zdobycze mądrości światowej mają jednakową wartość i takie samo zastosowanie. Przebywanie w kulturze obcej kultowi prawdziwego Boga i wprowadzenie konkretnych zdobyczy do Kościoła wymaga zdolności odróżniania rzeczy wartościowych od mniej wartościowych. Według Orygenesa Egipcjanie nie korzystali ze złotych przedmiotów jak należy, nie byli do tego zdolni. Inaczej postrzega Aleksandryjczyk środowisko wierzących. Dzięki mądrości Bożej wierzący są w stanie wykorzystać osiągnięcia napotkanych kultur. Świat, środowisko i kultura obce chrześcijanom nie są do końca zepsute. Kryją się w nim pewne wartości, które można wprowadzić do Kościoła. Aleksandryjczyk intuicyjnie przyjmuje możliwość asymilacji kultur pogańskich. Orygenes próbował zaszczyć w życiu Grzegorza pasję czerpania mądrości ze świata dla wprowadzenia jej w przestrzeń wiary chrześcijańskiej.

Zachwył nad bogactwem niektórych osiągnięć kultury egipskiej czy helleńskiej nie był jednostronną opinią Orygenesa przekazaną Grzegorzowi. Po pokazaniu pozytywnego nastawienia do zdobyczy kultury pogańskiej i możliwości korzystania z niej, czujny wychowawca ujawnił postawę krytyczną względem świata. Świat ten bowiem zdolny jest do wchłonięcia człowieka, który już poznał chrześcijaństwo, a jednak przebywa wśród wytworów różnych kultur. Ostrzegał ucznia przed niebezpieczeństwami błędów na styku wiary i kultury pogańskiej. W dobrych radach kierowanych do Grzegorza dotyczących spotkania wiary i kultury pisał: „Niejednemu wyszło na złe przybycie do Egiptu z ziemi synów Izraelowych”<sup>75</sup>. Nie chodzi tutaj o jakiegoś przypadkowego człowieka, który przybył do Egiptu, lecz o takiego, który przyszedł tam z ziemi synów Izraela - wierzącego, który wychował się w prawie Bożym i czci ku niemu<sup>76</sup>. Typuje tutaj przykład Haddada<sup>77</sup>, który porzucił mądrość Bo-

<sup>72</sup> Tamże, 3, ŻMT 6, s. 43.

<sup>73</sup> Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, V, 5, ŻMT 69, s. 70 – najbardziej znana gradacja dotycząca znaczenia sensów w Biblii; Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, VI, 3; ŻMT 64, s. 84-85; *Homilie o Księdze Jozuego*, I, 7, PSP 34, s. 11; XIII, 4, PSP 34, s. 75; *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, III, 8, PSP 57, s. 178-179; IV, 6, PSP 57, s. 117; V, 5, PSP 57, s. 175; *Przeciw Celsusowi*, III, 52, ŻMT 1, s. 137; IV, 76, s. 200; VI, 77, s. 301.

<sup>74</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 2, ŻMT 6, s. 43.

<sup>75</sup> Tamże, 3, ŻMT 6, s. 43.

<sup>76</sup> Por. tamże.



żą i wszedł do rodziny faraona przez zaślubiny z siostrą jego żony. Konsekwencją była próba rozbicia ludu Bożego i ucieczka do fałszywych bożków<sup>78</sup>. Orygenes ostrzega ucznia przed możliwością akulturacji, czyli wchłonięcia słabszej kultury Izraela przez silniejszą egipską, oraz porzucenia wiary objawionej na rzecz bałwochwalstwa.

W dalszej części krytycznego spojrzenia na *zaślubiny* wiary z kulturą pogańską Orygenes wysunął dwa stwierdzenia: pierwsze poparte i argumentowane doświadczeniem: „Mało jest tych, co opuszczają Egipt zabierając ze sobą rzeczy pożyteczne, które obracają na służbę Bożą”<sup>79</sup>, a drugie sugerujące, że z tego rodzaju związków rodzą się heretycy, uzasadniający istnienie swoich bożków Pismem Świętym<sup>80</sup>. Orygenesowski pogląd dotyczący spotkania wiary i kultury bywał krytyczny. Spotkanie religii objawionej z dziedzictwem napotkanych kultur nie zawsze kończy się szczęśliwym finałem i pożytkiem dla wspólnoty wierzących. Mało jest takich, którzy opuszczając świat pogański, zabierają z niego rzeczy pożyteczne.

Pozostaje nam jeszcze przyjrzeć się zagadnieniu przenikania się wiary i kultury w analizowanym liście Orygenesesa, który zawiera niektóre poglądy teologiczne pośrednio dotyczące idei misji. W liście znajdujemy niektóre aspekty wiary chrześcijańskiej oraz treści dotyczące elementów kultury starożytnej. Według Aleksandryjczyka wiara i kultura ludów spotykają się w historii Izraela i Kościoła. Zmagają się ze sobą, obcuja i wpływają na siebie wzajemnie. Możliwe jest wyniesienie wartości - rzeczy pożytecznych - z mądrości ludzkiej obecnej w napotkanych kulturach i wprowadzenie ich do chrześcijaństwa.

Pojawia się jednak niebezpieczeństwo uwiedzenia i wchłonięcia wierzącego przez kulturę pogańską. Taki alians może w konsekwencji przynieść walkę z wiarą objawioną. Złączenie wiary chrześcijańskiej z kulturą ludów w przypadku braku czujności, wierności i ugruntowanej tożsamości poprowadzi do herezji, synkretyzmu bądź jakiejś formy eklektyzmu, który swoje fałszywe wyobrażenia usprawiedliwi Słowem Bożym. Orygenes proponuje czerpać z osiągnięć napotykanym kultur przez zakorzenienie się w mądrości Bożej i wprowadzać je do kultu Bożego, do chrześcijaństwa, po uprzednim wypróbowaniu ich zgodności z objawieniem.

Wskazania Aleksandryjczyka są ciekawe, krytyczne, twórcze, ale nie całościowe. W *Liście do Grzegorza* widzi przede wszystkim dobro ucznia oraz wspólnoty Kościoła, nie podejmuje kwestii w bogacenia kultury świata przez wiarę. Nie rozszerzamy tego poglądu na wszystkie wypowiedzi Orygenesesa, gdyż w innych pismach odnosi się on do służebnej roli chrześcijan wobec świata. Jego poglądy dotyczące łą-

<sup>77</sup> Pozostawiamy tutaj na boku wyjaśnienie błędu popełnionego przez Orygenesesa dotyczącego zgodności imion zaczerpniętych z Biblii (por. H. Pietras, *Komentarz i opracowanie*, ŻMT 6, s. 43). Chodzi nam bardziej o logikę wyводу.

<sup>78</sup> Por. Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, 3, ŻMT 6, s. 43-44.

<sup>79</sup> Tamże, 3, ŻMT 6, s. 44.

<sup>80</sup> Por. tamże.

czenia wiary i kultur ukazują jeszcze jedną cechę charakterystyczną, ważną dla refleksji misjologicznej. Ludzie wiary są upoważnieni do czerpania z dóbr napotkanych kultur i adaptacji w łonie Kościoła osiągnięć poszczególnych narodów. Orygenes nie akceptuje natomiast porzucania przez wierzącego istotnych elementów religii objawionej, gdy wchodzi w środowisko kultury pogańskiej, ponieważ to wiedzie do zatracenia tożsamości, bałwochwalstwa i herezji.

#### 4. Asymilacja i dysymilacja w teologii

Natura asymilacji i dysymilacji pozostaje dynamiczna i wiąże się ze stałym rozeznawaniem na polu spotkania wiary i kultury. Ich celem jest doprowadzić do wiary, aby wiara chrześcijańska stała się codziennością oraz by Ewangelia wcielała się w kulturę ludów. Cel zarazem jest podwójny: rozpatrywany w perspektywie doczesności i wieczności. W refleksji misjologicznej pamiętamy o perspektywie wiecznej, lecz główny wysiłek skupiamy na perspektywie doczesnej. Asymilacja i dysymilacja dotyczą zagadnienia wiary i kultury w świecie.

Próbując określić naturę i cel powyższych procesów, trzeba najpierw sięgnąć do znaczenia tych pojęć w teologii. Dokumentem podstawowym, jasno je definiującym, jest *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*<sup>81</sup>.

Asymilacja była w starożytności ważną i aktualną cechą metody teologicznej Ojców. Pozwalała lepiej zrozumieć, jakimi drogami wiara mogła szukać zrozumienia. Ojcowie zaczerpnęli z Pisma Świętego i Tradycji jasną świadomość oryginalności chrześcijaństwa, tzn. głębokie przekonanie, że w nauczaniu chrześcijańskim zawarta jest istota prawd objawionych, która stanowi kryterium osądu ludzkiej mądrości i pozwala odróżnić prawdę od błędu. Większość z nich przyjmowała z zainteresowaniem i uznaniem pozytywne wartości współczesnej im kultury jako pochodzące z jednego źródła mądrości, którym jest Słowo<sup>82</sup>.

Procesowi asymilacji towarzyszy inny, nie mniej ważny i od niego nieodzielny, który nazywamy dysymilacją. Wierni normom wiary Ojcowie asymilowali wiele elementów filozofii grecko-rzymskiej, ale odrzucali jej poważne błędy, unikając zwłaszcza niebezpieczeństwa synkretyzmu, tak bardzo rozpowszechnionego w panującej wówczas kulturze hellenistycznej, jak też i racjonalizmu, który groził sprowadzeniem wiary chrześcijańskiej tylko do aspektów akceptowanych przez racjonalizm helleński<sup>83</sup>.

Dzięki takiemu ostrożnemu rozeznawaniu wartości i ograniczeń różnych form kultury starożytnej zostały otwarte nowe drogi ku prawdzie i nowe możliwości głoszenia Ewangelii. Kościół, pouczony przez Ojców greckich, łacińskich, syryjskich

<sup>81</sup> Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej (1989)*, „Vox Patrum” 10 (1990), t. 18, s. 7-39.

<sup>82</sup> Por. tamże, 30; L. Nieścior, *Inkultuacja u Ojców Kościoła. Przykłady z teologii ojców*, Warszawa 2011, [maszynopis] s. 2.

<sup>83</sup> Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* 31; por. L. Nieścior, *Inkultuacja u Ojców Kościoła*, s. 2.



i innych,

od samego początku swojej historii uczył się on bowiem, jak wyrażać orędzie Chrystusa za pomocą pojęć i języków rozmaitych ludów, a ponadto usiłował orędzie to oświecić mądrością filozofów, a to w tym celu, aby dostosować przepowiadanie Ewangelii, na ile jest to możliwe, tak do zdolności pojmowania ogółu, jak i do wymagań ludzi wykształconych<sup>84</sup>.

Innymi słowy Ojcowie, świadomi uniwersalnej wartości objawienia, podjęli wielkie dzieło, które z dzisiejszej perspektywy nazwalibyśmy chrześcijańską inkulturacją. Dali przykład płodnego spotkania wiary i kultury oraz wiary i rozumu, stając się w ten sposób przewodnikami dla Kościoła wszystkich epok, oddającego się głoszeniu Ewangelii ludziom różnych kultur i działającego pośród nich. Zatem, dzięki takiej postawie Ojców, Kościół od początków jawi się jako „misyjny ze swojej natury”, także na płaszczyźnie myśli i kultury<sup>85</sup>. Dlatego Sobór Watykański II stwierdza, że takie „dostosowywanie przepowiadania objawionego słowa powinno pozostać prawem wszelkiej ewangelizacji”<sup>86</sup>.

Rozróżnienie asymilacji i dysymilacji na gruncie spotykanych kultur chroni depozyt wiary chrześcijańskiej, która ma charakter objawiony, przed niebezpieczeństwem synkretyzmu religijnego oraz przerwania integralności wiary. Podkreślił to papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*. W trzecim rozdziale traktującym o przekazie wiary, czyniąc aluzję do jej misyjnego charakteru, zauważył, że jedność wiary jest jednością żywego organizmu, jak trafnie napisał bł. J.H. Newman. Wskazał on na zdolność wiary chrześcijańskiej do asymilacji w sobie wszystkiego, co znajduje w różnych środowiskach, w różnych kulturach, z jakimi się spotyka<sup>87</sup>, do oczyszczania wszystkiego i znajdowania najlepszych środków wyrazu. W ten sposób wiara ukazuje się jako uniwersalna, katolicka, ponieważ jej światło potęguje się, by oświecić cały świat i całą historię<sup>88</sup>. Wiara chrześcijańska ma zdolności asymilacyjne, które wykluczają synkretyzm religijny.

Dodatkowo teologia chrześcijańska stawia sobie pytanie o prawdę i fałsz obecne w kulturach. Nie przyjmuje wszystkiego, co się komuś podoba lub co jest wygodne, lecz zawsze pyta, czy osiągnięcia człowieka są zgodne z objawioną prawdą Bożą. Wskazuje na konieczność oczyszczania z błędu i fałszu oraz potrzebę nowego wyrazu bliskiego mentalności danego ludu. Teologia chrześcijańska uznaje dary Boże obecne nawet poza obrębem własnego Kościoła i asymiluje je.

Proces asymilacji i dysymilacji obecny był w pracy teologicznej Orygenesusa. Teolog z Aleksandrii pozostawał związany z tradycją katechetyczną, a jego dzieło sta-

<sup>84</sup> KDK 44.

<sup>85</sup> Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, 32, por. L. Nieścior, *Inkulturacja u Ojców Kościoła*, s. 2.

<sup>86</sup> KDK 44.

<sup>87</sup> Por. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, s. 185-189.

<sup>88</sup> Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 48.

nowi jedno z najistotniejszych świadectw dla tej tradycji. W Aleksandrii i w Cezarei pozostawał w kontakcie z żydowską gnozą aleksandryjską. Za pośrednictwem Ammoniusza Sakkasa stał się reprezentantem etapu przejściowego od średniego plato-nizmu do neoplatonizmu<sup>89</sup>. Wydobyć czynniki związane z jego obcowaniem z kulturą starożytną pozwala zobaczyć go jako człowieka Kościoła, który walczył o asymilację i dysymilację w III wieku.

Pisarze chrześcijańscy traktowali wykształcenie i kulturę pogańską utylitar-nie<sup>90</sup>. Przyjęli jej wartości formalne, a odrzucali treści pogańskie<sup>91</sup>. Tym niemniej w programie teologicznej szkoły Orygenesusa znalazły się dzieła literatury pogańskiej. Ślady takiego podejścia odnajdujemy w metodzie formowania uczniów przez Aleksandryjczyka, pozostawione w *Mowie pochwalnej* autorstwa Grzegorza Cudotwórcy. Według świadectwa Grzegorza wielki teolog nakazywał czytać wszystko, bez wzglę-du na autora, formę literacką czy treść, wykluczył tylko dzieła ateistów<sup>92</sup>:

Otóż żądał on od nas, abyśmy studiowali filozofię, czytając pilnie wszystkie możliwe dzieła dawnych filozofów i poetów i niczego z góry nie odrzucali, gdyż nie byliśmy jeszcze zdolni, aby te dzieła należycie oceniali. Wyłączał je-dynie dzieła ateistów, którzy wbrew powszechnemu przekonaniu ludzkości twierdzili, że nie istnieje Bóg ani opatrność<sup>93</sup>.

Ze świadectwa Grzegorza dowiadujemy się o niektórych wskazaniach Orygenesusa dotyczących początków chrześcijańskiej inkulturacji przekazywanych w szkole misyjnej. Proces asymilacji i dysymilacji zakłada uprzednie poznanie kultury, w której chrześcijanom przychodzi żyć. Ponadto Aleksandryjczyk uważał, że w każdym czło-wieku i środowisku, nawet heretyckim<sup>94</sup>, uda się odnaleźć dobro - ziarna prawdy. Grzegorz relacjonował w dalszej części mowy:

Zalecał nam czytać i studiować wszystkich innych filozofów, nie preferując ani nie odrzucając z góry żadnej szkoły czy doktryny filozoficznej - greckiej czy barbarzyńskiej<sup>95</sup>.

Owo wskazanie miało określony cel, sformułowany przez wybitnego ucznia następu-jąco:

Było to zalecenie bardzo mądre i przemyślane. Chodziło o to, aby jakiś jeden przypadkowo zasłyszany i życzliwie przyjęty, ale niesłuszny pogląd nie wnik-

<sup>89</sup> Por. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, t. 1, Warszawa 1984, s. 149.

<sup>90</sup> Por. F. Drączkowski, *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowi-sko Klemensa Aleksandryjskiego, [w:] Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycz-nej*, Lublin 1998, s. 33-62.

<sup>91</sup> Por. M. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie w literaturze zachodniego chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999, s. 139-147.

<sup>92</sup> Por. W. Myszor, *Europa: pierwotne chrześcijaństwo*, s. 214-215.

<sup>93</sup> Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa*, 151-152, *ŻMT* 11, s. 70.

<sup>94</sup> Por. Orygenes, *Homilie do Księgi Liczb*, 9, 1, PSP 34, s. 79.

<sup>95</sup> Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa*, 153, *ŻMT* 11, s. 71.

nał do naszej duszy i nie opanował nas do tego stopnia, że nie moglibyśmy się wyzwolić spod jego wpływu<sup>96</sup>.

*Mowa pochwalna* stanowi dla nas informację na temat tego, w jaki sposób uczeń zrozumiał zalecenia mistrza dotyczące wzrastania w wierze przez samokształcenie, które w przyszłości miało posłużyć za przygotowanie do ewangelizacji:

Z każdego kierunku filozoficznego wydobywał to, co w nim było pożyteczne i prawdziwe, i nam to przekazywał. To zaś, co było fałszywe, odrzucał, zwłaszcza jeśli dotyczyło bogobojnego życia ludzi<sup>97</sup>.

Między innymi świadectwo Cudotwórcy pokazuje, że Orygenes zachęcał swoich uczniów do zaznajamiania się z różnymi rodzajami greckiej filozofii i sam nauczał jako krytyczny komentator. Zabierał ich w długą podróż intelektualną, zawsze eliminując to, co wydawało się wykrętne i słabe, a prezentując to, co według niego było dobre<sup>98</sup>. Nie zabraniał młodym chrześcijanom uczęszczania do szkół filozoficznych, jednak pod warunkiem, że równocześnie będą korzystać ze środków, które pozwolą im wznieść się ponad tego rodzaju nauki, mianowicie z ksiąg Pisma Świętego<sup>99</sup>. Kładł nacisk na zachowanie tożsamości wiary chrześcijańskiej.

Inkultuacja u Orygenesusa charakteryzuje się bardzo krytycznym zmysłem rozeznania oraz wykluczeniem jakiegokolwiek synkretyzmu. Odnajdujemy jego myśl na ten temat w *Homiliach o Księdze Jozuego*.

Baczcie, abyście nie mieli w sobie czegoś, co należy do świata, żebyście nie przynosili ze sobą do Kościoła świeckich nawyków, błędów i niechęci pochodzącej ze świata. Nie mieszajcie spraw tego świata ze sprawami Bożymi, nie łączcie świeckich interesów z tajemnicami Kościoła. Ci, którzy obchodzą święta pogańskie, mimo że są chrześcijanami, wprowadzają klątwę do Kościołów. Ci, którzy na podstawie biegu gwiazd oceniają życie i uczynki ludzkie; ci, którzy badają lot ptaków oraz inne podobne sprawy, poprzednie znane na świecie z Jerycha wnoszą klątwę do Kościoła<sup>100</sup>.

Jeżeli chrześcijanin znajdzie u filozofów przewrotne nauki przystrojone pięknem wyśłowienia, niech baczy, aby nie zwiódł go blask dzieła i piękno złotej mowy. To właśnie uczynił nieszczęsny Walentyn i Bazylides, to zrobił i Marcjon. Ukradli bowiem złote języki z Jerycha, usiłowali wprowadzić nam do Kościoła nieprawę szkoły filozoficzne i splamić cały Kościół<sup>101</sup>.

Powierzchowne zapoznanie się z nauczaniem Orygenesusa mogłoby prowadzić do postrzegania go jako teologa zamkniętego na osiągnięcia środowiska pozakościelnego. Powyższą wypowiedź należy przyjmować ze świadomością, że Orygenes zmagiał się z heretycką gnozą, która czerpała z treści chrześcijańskich. Dlatego wypowiedź jest

<sup>96</sup> Tamże, 154, *ŻMT* 11, s. 71.

<sup>97</sup> Tamże, 172-173, *ŻMT* 11, s. 73.

<sup>98</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 1997, s. 70.

<sup>99</sup> Por. H. Crouzel, *Szkoła Aleksandryjska i jej Josy*, [w:] A. di Bernardino, B. Studer (red.), *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, Kraków 2003, s. 211.

<sup>100</sup> Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, VII, 4, PSP 34, s. 40.

<sup>101</sup> Tamże, VII, 6, PSP 34, s. 43-44.

aż tak krytyczna i wykluczająca asymilację czegokolwiek ze świata. Mimo to wyłaniają się trzy pola, na których ten wielki teolog jawi się jako promotor łączenia wiary i kultury: filozofia, wychowanie, biblistyka.

Proces asymilacji i dysymilacji u Orygenesusa uwidaczniał się na polu poszukiwania i umiłowania prawdy - filozofii. Filozofia nie jest ze swej natury samowystarczalna. Jest w niej mieszanina prawdy i fałszu, dobra i zła. Z pewnością to, co w niej jest dobre, pochodzi z naturalnego objawienia: poznaje ona Boga z dzieła stworzenia, z prawa moralnego wypisanego w sercach, i to objawienie pochodzi od Logosu. Pochodzi ze świata idei, w którego świetle staje się możliwe poznanie świata zmysłowego jako swego własnego obrazu. Poznanie to dokonuje się dzięki rozumowi właściwemu każdemu człowiekowi, rozumowi, który jest uczestnictwem w Logosie.

Pozostaje ono elementarne i ograniczone, gdyż wiele spraw mu się wymyka. Filozofowie nie mogą dojść do doskonałego poznania, ponieważ nie mają wiary. Dzięki zdolności do przekonywania filozofia zwodzi pięknymi pozorami słuszności i nie potrafi wyleczyć człowieka z jedyne prawdziwego zła - z grzechu, bo tego może dokonać tylko słowo Boże. Ze względu na jej zwodniczość można przypisać ją mocom demonicznym, księżetom tego świata. Podczas gdy słowo Chrystusa jest jedno, filozofia ma różne odmiany i od tego właśnie zależy sąd wartościujący: dobro jest jedno, zła są liczne. Ciągłe jednak ukrywa swoją brzydotę i nikczemność pod formalnym pięknem tekstu. Nie można się ograniczać do mądrości ludzkiej, jeśli Bóg przekazuje swoje słowo: gdy mówi Bóg, wszelki głos ludzi powinien zamilknąć. Zagadnień, które rozwiązują filozofowie, nie można wyjaśnić, jeśli się nie słucha słowa Bożego i nie jest się uległym, gdyż wszelkie poznanie jest łaską. Zresztą to wszystko, co myśliciel grecki ma cennego, pochodzi z Pisma Świętego<sup>102</sup>. Orygenes częstokroć bardzo krytycznie odnosił się do filozofii, a jednocześnie korzystał z niej jako narzędzia uprawiania teologii<sup>103</sup>.

Teologia Aleksandryjczyka analizowana w kluczu misjologicznym nie zatrzymuje się na dychotomii asymilacji i dysymilacji. W swojej pracy katechetyczno-doktrynalnej używał do wyrażenia wiary niektórych osiągnięć kultury klasycznej. Według J. Daniélou Orygenes zbudował genialny, jedyne w swoim rodzaju system, w którym łączą się wszystkie odziedziczone przezeń tradycje. Jądem tego systemu jest tradycja kościelna, powszechna wiara. Ale ta powszechna wiara zostaje u Orygenesusa poszerzona o gnozę, zasadniczo żydowskiego pochodzenia, która stanowi spekulację na temat tajemnicy czasu sakralnego i sakralnej przestrzeni, niebieskich mieszkańców i kolejno po sobie następujących światów. Wreszcie owe kategorie, które w kręgach semickich zachowały charakter wizyjny, Orygenes rygorystycznie uporządkował w system czerpiący w swoim idealizmie inspirację z platonizmu, a równocześnie ze stoicyzmu<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Por. H. Crouzel, *Szkoła Aleksandryjska i jej Josy*, s. 210.

<sup>103</sup> Por. H. Musurillo, *The recent revival of Origen studies*, „Theological Studies” 24/2 (1963), s. 255.

<sup>104</sup> J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 152.

Obok mostu łączącego chrześcijańską teologię i pogańską filozofię, a więc wiarę i elementy kultury hellenistycznej, Orygenes okazał się mistrzem łączącym ewangeliczne wychowanie z grecką *paideia*. M. Paczkowski uważa, że dzięki dziełu Aleksandryjczyka dochodzi do skutku kompleksowa asymilacja objawienia chrześcijańskiego i przeniknięcie zdobyczy intelektualnych Hellenów do świadomości chrześcijan. Zrodziła się *paideia* ewangeliczna, czyli pierwsza i najważniejsza forma humanizmu chrześcijańskiego. Przyczyną powodzenia Orygenesesa i jego sławy w sferze formacji intelektualno-duchowej należy szukać w fakcie, że nauczane wartości w istotnej części znajdowały postawę w intuicji pedagogicznej wspólnej dla pogan i chrześcijan. W przypadku teologa z Aleksandrii dochodził czynnik nadprzyrodzony, którym się kierował i który ukazywał jako główny cel wszystkich wysiłków<sup>105</sup>.

Oczywiście Aleksandryjczyk nie był pierwszym teologiem w starożytnym Kościele, który łączył wiarę i kulturę hellenistyczną. Wszedł on w ciąg poprzedzających go pisarzy chrześcijańskich z Klemensem Aleksandryjskim na czele oraz pozachrześcijańskich, z Filonem<sup>106</sup> jako najwybitniejszym przedstawicielem tej grupy, którzy próbowali łączyć kulturę hellenistyczną z wiarą. Mamy tutaj na myśli rozwinięcie i pogłębienie alegorycznej metody egzegezy Pisma Świętego<sup>107</sup>. Alegoryczne interpretowanie dzieł literackich nie było osiągnięciem chrześcijańskim. Metody alegorycznej używano już w starożytnej Grecji. Poeci greccy stosowali alegorię, a starożytni myśliciele pogańscy wykorzystywali do interpretacji Homera czy Hezjoda<sup>108</sup>. Podobnie w obrębie aleksandryjskiego *milieu* dzieła pisarskie antyku interpretowano w duchu alegorezy. Chrześcijańscy pisarze przejęli metodę alegoryczną jako narzędzie pracy i rozciągnęli na świętą księgę wyznawców Chrystusa. Nieocenioną rolę odegrał tutaj Orygenes<sup>109</sup>. Bazę teoretyczną dla badań i interpretacji Pisma Świętego, odnajdujemy w dziele *O zasadach*<sup>110</sup>. Jego zaangażowanie w doskonalenie alegorezy ukazuje nam asymilację i dysymilację jako proces długotrwały, przekraczający ramy życia jednej osoby lub pokolenia. Od czasów myśliciela z Aleksandrii interpretowanie w kluczu alegorycznym stało się powszechne w całym chrześcijaństwie<sup>111</sup>. Nie oznacza to, że tak samo entuzjastycznie było przyjmowane przez wszystkich wierzących we wszystkich okresach Kościoła<sup>112</sup>. Jednak egzegeza Orygenesesa stanowiła nowy i wielki fakt w życiu kulturalnym Kościoła, stając się obowiązkowym punktem

<sup>105</sup> Por. M. Paczkowski, *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenesesa*, s. 31.

<sup>106</sup> Por. J. Zieliński, *Wpływ systemu filozoficzno-teologicznego Filona z Aleksandrii na myśl Orygenesesa*, Wrocław 1997, s. 203 i 208.

<sup>107</sup> Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, s. 71.

<sup>108</sup> Por. P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13/1 (2005), s. 78.

<sup>109</sup> Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 71-72. Simonetti uważa, że Orygenes uczynił z hermeneutyki biblijnej prawdziwą naukę.

<sup>110</sup> Por. Orygenes, *O zasadach*, IV, 1-3, *ŻMT* 1, s. 323-378.

<sup>111</sup> Por. P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, s. 82.

<sup>112</sup> Szkoła Antiocheńska rywalizowała z Aleksandryjską.

odniesienia dla wszystkich, którzy się z nią stykali. Zyskała akceptację w Egipcie i gdzie indziej, ale wzbudzała także reakcje negatywne, i to nie tylko na poziomie popularnym, ale także wśród uczonych, zwłaszcza tam, gdzie były jeszcze silne wpływy kultury azjatyckiej. Stąd liczne spory, które wstrząsnęły życiem wielu wspólnot chrześcijańskich Wschodu w III i IV wieku<sup>113</sup>.

Analiza dorobku Orygenesusa oraz świadectwo Grzegorza Cudotwórcy uprawniają nas do stwierdzenia, że teologia poszukująca Aleksandryjczyka łączyła wiarę chrześcijańską z ówczesną pluralistyczną kulturą. W jego myśli da się odkryć proces asymilacji i dysymilacji. Inkulturacja w jego przekazie nie jest synkretyzmem religijnym: zakłada gruntowne i integralne poznanie spotykanej kultury, zanim przyjęcie się ją w łonie Kościoła. Kryterium owego rozeznania nie może być bezrefleksyjne przyjęcie pozornego piękna, ale zasada zgodności z Objawieniem, mądrością Bożą, prawdą, dobrem i użytecznością. Proces inkulturacyjny jest dynamiczny, ciągle trwający w Kościele i otwarty na nowe wyzwania.

Swoim sposobem uprawiania teologii Orygenes dołączył do grona pisarzy chrześcijańskich i Ojców Kościoła, którzy zaszczepiali Ewangelię w swoje środowisko, odwołując się do mentalności, języka, kultury<sup>114</sup>. Czyniąc pewien wyjątek, Aleksandryjczyk uznał za zbyt cenne poznawanie środowiska ateizmu negującego opatrność. W okresie starożytnym ateizm był zjawiskiem marginalnym, powyższa opinia nie może nas zatem dziwić. Ze współczesnej perspektywy już nie jest to takie oczywiste, gdyż ze względu na skalę, przynajmniej w krajach wysoko rozwiniętych, ateizm nie może być lekceważony.

### Streszczenie

List Orygenesusa do Grzegorza Cudotwórcy, wybitnego ucznia, skupia jak w soczewce koncepcję spotkania wiary i kultury. Aleksandryjczyk w sposób trzeźwy i przenikliwy opowiada się za łączeniem wiary i kultury, przejawiając w tym twórcze i jednocześnie krytyczne spojrzenie. Nie zamyka się w świecie Biblii, który wypełnia jego umysł, lecz stara się osadzać Słowo Boże w ówczesnym *milieu*. Przy pomocy instrumentów, jakimi dysponuje kultura (np. filozofia), próbuje wyjaśnić depozyt wiary chrześcijańskiej. W swojej myśli teologicznej nie ucieka się do, wydawać by się mogło, idealnej przeszłości ziemskiego życia Chrystusa i Apostołów, lecz czyta znaki czasu i na aktualną sytuację rzuca światło Dobrej Nowiny. Z jednej strony, krytycznym okiem patrzy na te elementy kultury pogańskiej, które są sprzeczne z wizją chrześcijańską, a z drugiej, wydobywa z niej to, co wartościowe i przydatne w chrześcijaństwie. Jego koncepcja łączenia wiary i kultury zostanie podjęta przez następców.

### Słowa kluczowe

Orygenes, Grzegorz Cudotwórca, wiara a kultura, asymilacja i dysymilacja w teolo-

<sup>113</sup> Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 98.

<sup>114</sup> Por. L. Nieścior, *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Wrocław 2013, s. 383.



gii, zadania teologii.

### Meeting of faith and culture in the Origen's concept (abstract)

The Letter of Origen to Gregory Thaumaturgus, his outstanding student, focuses on a concept of the meeting of faith and culture. The Alexandrian, in the sober and perceptive way, declares himself in favour of combining faith and culture. Concentrated on the Bible, Origen doesn't isolate himself from the external world, but tries to settle the Word of God in his contemporary milieu. Using the Hellenic tools such as literature and philosophy, he tries to explain the deposit or the essence of Christian faith. In his theological thought he doesn't resort to the ideal past, i.e. to the time of Christ and of the Apostles, but he makes efforts to read the signs of the present time, and to shed the light of Gospel around him. On the one hand, Origen looks with a critical eye at these elements of pagan culture, which are contrary to the Christian vision, and on the other, he accepts and assimilates all that is useful for Christianity is valuable and useful in Christianity. His concept of combining faith and culture will be continued by his successors.

### Keywords

Origen, Gregory Thaumaturgus, faith and culture, assimilation and dissimilation in theology, tasks of theology.

### Bibliografia

#### Źródła

- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
- Benedykt XVI, *Audienca generalna 2.05.2007*.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, tł. A. Caba, Kraków 2013, ŻMT 70.
- Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1990.
- Filon z Aleksandrii, *De vita Mosis*, Paris 1967.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013.
- Grzegorz Cudotwórca, *Expositio fidei*, PG 10, 973-982.
- Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1998, ŻMT 11.
- Grzegorz z Nyssy, *Mowa o życiu św. Grzegorza Cudotwórcy*, PG 46, 893-957.
- Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 2007, ŻMT 43.
- Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1980.
- Hieronim, *O znakomitych mężach*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1970, PSP 6.
- Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, tł. K. Bardski, Kraków 1995, BOK 6.
- Ireneusz, *Przeciw herezjom*, ks. I, Paris 1979, SCh 264, ks. II, Paris 1982, SCh 294, ks. III, Paris 1974, SCh 211, ks. IV, Paris 1965, SCh 100/2, ks. V, Paris 1969, SCh 153.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*(1989), „Vox Patrum” 10 (1990), t. 18, s. 7-39

- Liberatus Diakon, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, PL 68, 969-1098.
- Orygenes, *Filokalia*, tł. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, tł. S. Kalinkowski, cz. 1-2, Warszawa 1994, PSP 57.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1983, PSP 30.
- Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, PSP 34.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 2013, ŻMT 69.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 2012, ŻMT 64.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tł. K. Augustyniak, Kraków 1998, ŻMT 10.
- Orygenes, *Korespondencja*, Kraków 1997, ŻMT 6.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, ŻMT 1.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Tertulian, *Przeciw Macjonowi*, tł. S. Ryzner, Warszawa 1994, PSP 58.

#### Opracowania

- Bielawski K., *Wprowadzenie*, [w:] Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1998, ŻMT 11, s. 7-44.
- Crouzel H., *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, [w:] A. di Bernardino, B. Studer (red.), *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, tł. zbiorowe, Kraków 2003.
- Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Drączkowski F., *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lublin 1998, s. 33-62.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998.
- Duda J., *Koncepcja nauczania i wychowania we wczesnochrześcijańskiej szkole Orygenesesa*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 55, s. 171-182.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Kim J., *The Pastoral Letter in Early Christianity up to the Early Fifth Century C.E.*, Stellebosch University 2012.
- Knauber A., *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 19 (1968), s. 182-203.
- Kosznicki M., *Kształcenie i wychowanie w literaturze zachodniego chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999.
- Liszka P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13/1 (2005), s. 75-95.
- Musurillo H., *The recent revival of Origen studies*, „Theological Studies” 24/2 (1963), s. 250-263.



- Myszor W., *Europa: pierwotne chrześcijaństwo; idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999/2000.
- Nautin P., *Firmiliano di Cesarea di Cappadocia*, [w:] A. di Berardino (red.), *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, t. 1, Casale Monferrato 1984, kol. 1378-1379.
- Newman J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878.
- Nieścior L., *Inkulturacja u Ojców Kościoła. Przykłady z teologii Ojców*, Warszawa 2011, [maszynopis].
- Nieścior L., *Kościół otwarty na ludy*, Warszawa 2011.
- Nieścior L., *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Wrocław 2013.
- Paczkowski M., *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenes*, „Paedagogia Christiana” 19/1 (2007), s. 9-32.
- Pietras H., *Komentarz i opracowanie*, [w:] Orygenes, *Korespondencja*, Kraków 1997, ŻMT 6.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1983.
- Rizzi M., *Scuola di Alessandria*, [w:] *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 437-439.
- Schaff P., *Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius, and Minor Writers, Methodius, Arnobius*, ANF 6, New York 1886.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stanula E., *Wstęp*, [w:] Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1983, PSP 30, s. 5-20.
- Stanula E., *Wychowanie chrześcijańskie i jego problemy*, [w:] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tł. K. Augustyniak, Kraków 1998, ŻMT 10, s. 5-32.
- Starowieyski M., *Najstarszy opis mariofanii*, „Vox Patrum” 8 (1988), t. 15, s. 735-743.
- Zieliński J., *Wpływ systemu filozoficzno-teologicznego Filona z Aleksandrii na myśl Orygenes*, Wrocław 1997.

### Skróty

- ANF *Ante-Nicene-Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, t. 1-10, Buffalo-New York 1885-1896.
- KDK Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris 1857-1866.
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969-.
- ŻMT *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996-.

Ks. Jarosław Januszewski\*

## HOMERYCKI MIT O SYRENACH W SERMO XXXVII ŚW. MAKSYMA Z TURYNU

---

Na przełomie IV i V wieku Maksym, biskup Turynu, wygłaszając kazanie z okazji świąt wielkanocnych, odwołuje się do homeryckiej opowieści o Odyseuszu, napotykanym na trasie swej żeglugi Syreny. Przytoczony przykład i zestawiona z nim historia o miedzianym wężu mają ilustrować tajemnicę krzyża Jezusa Chrystusa, będącą przedmiotem kazania. Oba opowiadania, zarówno mitologiczne, jak i biblijne, zostają zinterpretowane w sposób symboliczny i przyrównane do stojącej w centrum sceny z Ewangelii Łukasza, w której wiszący na krzyżu Zbawiciel zapowiada zbawienie skazanemu wraz z Nim na śmierć złoźyńcy.

Autor tej mowy nie należy obecnie do grona najbardziej znanych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Nawet na terenie diecezji turyńskiej jego kult przygasł już kilka wieków temu, tak że niepewne jest nawet miejsce złożenia jego relikwii. Tym bardziej fascynujące wydaje się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o powody i źródła takiego ujęcia i kaznodziejskiego wykorzystania epizodu z *Odysei*.

### 1. Struktura kazania

Kazanie XXXVII Maksyma jest jedynym tak bezpośrednim nawiązaniem tego autora do greckiej literatury i mitologii. Epizod z *Odysei* jest podstawą dla pierwszej części homilii, podobnie jak dla drugiej - opowiadanie z Księgi Liczb. Plan całości moglibyśmy przedstawić następująco:

Przykład A: Mit o Syrenach

A1) Streszczenie mitu

A2) Odniesienie do tajemnicy krzyża i opowieści o dobrym łotrze

A3) Interpretacja aktualizująca

Temat: Krzyż Chrystusa jako narzędzie zbawienia

Przykład B: Opowieść o wężu miedzianym

B1) Streszczenie opowiadania biblijnego

B2) Wyjaśnienie analogii typologicznej

---

\* Ks. mgr Jarosław Januszewski – absolwent Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego; kapelan więzienia; e-mail: jarek.januszewski@wp.pl.

## B3) Aktualizacja.

Jak widzimy mit homerycki i opowiadanie biblijne stanowią dwa przykłady mające ilustrować główny temat homilii. Temat ten zostaje sformułowany dopiero po streszczeniu mitu i jego aktualizacji a wyraża go zdanie stojące w samym centrum homilii: „Pan nasz Chrystus zawisł na krzyżu, aby cały rodzaj ludzki wyswobodzić z odemętów tego świata”<sup>1</sup>. Co do historii z Księgi Liczb, zauważamy po pierwsze, że nie jest szczegółowo streszczona, zapewne jako znana słuchaczom<sup>2</sup>, po drugie zaś, historia ze Starego Testamentu ilustruje te same prawdy, co epizod z Odysei i pozwala dostrzec wiele analogii. Oba przykłady, podporządkowane Ewangelii, są wobec siebie komplementarne - takie potraktowanie mitu przez Maksyma można z pewnością uznać za posunięcie zupełnie nowatorskie.

W większości pism chrześcijańskich odniesienie do Homera miało postać krótkiej wzmianki, *exemplum* ilustrującego temat, najczęściej wspartego jeszcze argumentem biblijnym. Niejednokrotnie przykład mitologiczny zestawiano z prawdą biblijną na zasadzie kontrastu. W komentarzu Ambrożego do św. Łukasza, przykład z *Odysei* stanowi wprowadzenie do rozważania ewangelicznej sceny, której tematem będzie pokusa<sup>3</sup>. Wykorzystanie mitu homeryckiego przez Maksyma z Turynu wydaje się zatem szczególnie nie tylko ze względu na obszerność, ale i oryginalne pod względem wykorzystania kompozycyjnego.

## Różnice w interpretacji Homera i ST

Tematem homilii jest tajemnica Krzyża przynoszącego zbawienie. Do jej zilustrowania służą dwa przykłady, które decydują o jej strukturze. W homilii widoczny jest nie tylko wyraźny podział na dwie części, ale też inne podejście do obu komentowanych opowiadań.

Zauważamy to zwłaszcza w trzech miejscach:

- wprowadzenie do przykładu homeryckiego: „Jak donoszą pogańskie opowieści...” (*saeculi ferunt fabulae*),
- odniesienie do rzeczywistości Nowego Testamentu: „O ileż bardziej trzeba głosić to, co wydarzyło się naprawdę...” (*quanto magis praedicandum est quod vere factum est*),
- przejście do przykładu biblijnego: „Ale zostawmy opowieść o Odyseuszu, która nie jest prawdziwa, lecz zmyślona...” (*sed ut omittamus vlixis fabulam, quae ficta non facta est*).

Użycie tych zwrotów potwierdza zależność Maksyma od komentarza do Ewangelii Łukasza św. Ambrożego<sup>4</sup>. Opowieści o Syrenach to tylko *fabulae*, funkcjonujące w

<sup>1</sup> „Ergo Dominus Christus pependit in cruce, ut omne genus hominum de mundi naufragio liberaret”.

<sup>2</sup> Na typologiczne znaczenie tego opowiadania wskazują już słowa Jezusa w J 3,14n.

<sup>3</sup> Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 4, 3.

<sup>4</sup> Ambroży wprowadzając wątek Syren uważa za stosowne powołać się również na ich obec-

powszechnej wyobraźni, ale nieodnoszące się do prawdziwych wydarzeń. W odróżnieniu od nich opowieść o wężu miedzianym „nie jest zmyślona lecz prawdziwa”. Historia biblijna zdaniem Maksyma dotyczy podobnych spraw, ale ma już tę podstawową przewagę, że wydarzyła się naprawdę.

Takie zastrzeżenie wobec tekstów poetyckich jest zresztą obecne u innych autorów komentujących mit o Syrenach. Według J. Doignona postawa nieufności jest charakterystyczna dla łacińskich moralistów, na których opierali się pisarze chrześcijańscy<sup>5</sup>. O ile jednak dla pisarzy pogańskich ten dystans i odrzucenie dosłownego rozumienia mitu stanowiły wstęp do interpretacji racjonalizującej lub alegorycznej, to u Ojców Kościoła sprawa jest bardziej złożona. Wprawdzie wykorzystują znane z tradycji alegoryczne interpretacje, ale granica między dosłownością a alegorią nie jest jedyną. Z jednej strony wiara, z drugiej zaś wykształcenie nie pozwalają im na dosłowne czytanie mitu, które podobnie jak wcześniejszym autorom wydaje się nieuprawnione i błędne, gdyż przedstawione wydarzenia są czystą fikcją. Co istotne, zarówno u Ambrożego, jak i Maksyma, przykład literacki zostaje poparty przykładem biblijnym. Alegoria biblijna zaś nie zakłada odrzucenia sensu dosłownego, co autorzy chrześcijańscy jasno potwierdzają:

Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny (Ga 4, 24). Znaczny to: jedno jest wyrażane przez coś drugiego. Apostoł podał tu pewną regułę, zgodnie z którą trzeba rozumieć metodę alegoryczną. Przy wyjaśnianiu figur Starego Testamentu nie należy negować autentyczności wydarzeń historycznych. Stwierdziwszy bowiem, że Abraham rzeczywiście miał dwie żony, Paweł zaznacza następnie, że mają one nadto sens symboliczny<sup>6</sup>.

Zasadnicza różnica między pogańską a chrześcijańską alegorią polega na tym, że dosłowne znaczenie opowiadania biblijnego nie zostaje zniesione, stanowi natomiast początek wtajemniczenia. Autorzy dający alegoryczną wykładnię nie negują historycznej prawdziwości opisywanych wydarzeń, ale się na tym nie zatrzymują<sup>7</sup>. Głębszy, duchowy sens, jaki te pisma mogą zawierać to, po pierwsze, wskazówki dla du-

---

ność w tekście Biblii: „ut fabulae ferunt licet et propheta dixerit”, by nie narazić się na krytykę. Dalej dodaje: „figmentis enim poeticis fabula coloratur”. Przechodząc od przykładu mitologicznego do rzeczywistości biblijnej pisze: „quanto magis nos in tanto non elementorum, sed gestorum caelestium siti profundo uiciniores legere portus et frequentes amare debemus excursus”. W istocie zatem Maksym powtarza każde z tych sformułowań. Na temat zależności Maksyma od Ambrożego por. F. Trisoglio, *S. Ambrogio e l'esegesi di S. Massimo di Torino*, „Annali di storia dell' esegesi” 18/2 (2001), s. 615-635 (o kazaniu XXXVII na stronie 623).

<sup>5</sup> Por. J. Doignon, *La tradition latine (Cicéron, Sénèque) de l'épisode des Sirènes entre les mains d'Ambroise de Milan*, [w:] *Hommage à J. Cousin*, Paris 1983, s. 273.

<sup>6</sup> Pelagiusz, *In epistulam ad Galatas*, 4, 24, tł. W. Szymona, cyt. za M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła*, Kraków 2009, s. 148.

<sup>7</sup> Według Orygenesa określony poziom interpretacji przynosi pożytek odpowiedniej grupie słuchaczy, z dosłownego odczytywania Pisma odnoszą korzyść *simpliores*, najmniej zaawansowani duchowo (por. *De principiis*, IV, 2, 1).

chowego wzrostu chrześcijan, po drugie – zapowiedź osoby i misji Jezusa Chrystusa<sup>8</sup>.

### Podobieństwa

Czytając kazanie Maksyma zauważamy, że mimo podkreślonej fundamentalnej różnicy w traktowaniu tekstu natchnionego i zabytku literatury, w praktyce sposób interpretacji jest bardzo podobny. Wątek biblijny i mitologiczny traktowane są jako dwa przykłady ilustrujące temat homilii. Choć bowiem Maksym wyraźnie rozgranicza fikcję mitu od biblijnej prawdy, to traktuje opowiadanie homeryckie z całą powagą, jako zdolne zawrzeć w sobie głębszy sens.

Autor wydobywa najpierw sens moralny: w nawiązaniu do *Odysei* pokazuje, jakie pokusy czyhają na człowieka pielgrzymującego do portu zbawienia; odnosząc się do opowiadania z księgi Liczb porównuje śmiertelny jad węży kąsających Izraelitów do działania diabła sprowadzającego śmierć na ludzi. Wędrowni Izraelitów do Ziemi Obiecanej ma swój odpowiednik w pełnym przeciwności powrocie Odysa do domu. Śpiew Syren oznacza niebezpieczne i groźące śmiercią pokusy świata; podobnie ukąszenia węży oznaczają chciwość, poządlliwość i światowe myśli. Podobnie jak Odyseusz ratuje siebie i towarzyszy z niebezpieczeństwa, tak Mojżesz „napęczniony duchem Bożym, wznosił pośród rzeszy umierających ludzi miedzianego węża”<sup>9</sup>. A skoro gest zatkania uszu towarzyszom wędrowki nie ma odpowiednika w opowieści biblijnej, uwaga interpretatora koncentruje się na maszcie, do którego przywiązano Odysa: tak jak drewniany maszt ocalił go od śmiertelnego niebezpieczeństwa, tak drewniany pal na którym zawieszono miedzianego węża, dawał ludowi nadzieję na uzdrowienie.

### Paradoks alegoryzowania mitów wśród Ojców Kościoła

Alegoryczna metoda interpretacji zrodziła się na gruncie kontrowersji wokół homeeryckiego przedstawienia świata bogów. Ojcowie Kościoła interpretując mity podążali ścieżkami wypracowanymi przez pisarzy pogańskich. Na gruncie chrześcijaństwa jednak, w środowisku aleksandryjskim, rozwinęła się również alegoryczna interpretacja Biblii. Jako pierwszy na szeroką skalę zastosował ją do Starego Testamentu żydowski uczyony Filon Aleksandryjski, usiłujący wprowadzić do jego interpretacji kategorie greckiej filozofii. Chrześcijańscy uczeni aleksandryjscy, zwłaszcza Orygenes, rozpropagowali symboliczny sposób interpretacji Biblii, który szybko stał się dominujący w całym Kościele. Orygenesowi zawdzięczamy jednak nie tylko praktykę egzegezy alegorycznej, podejmowaną systematycznie w licznych homi-

<sup>8</sup> Na temat chrześcijańskiej alegorii por. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000; I. Gargano, *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica. Introduzione a una lettura sapienziale della Scrittura*, Milano 2009.

<sup>9</sup> „Sanctum Moysen divino repletum Spiritu serpentem aereum adfixum ligno inter medias morientium erexisse turbas et mandasse populo, ut de illo signo spem gererent sanitatis”.

liach i komentarzach. Na gruncie polemiki z poganami, zarzucającymi chrześcijańskiej egzegezie arbitralność, oraz w oparciu o myśl Filona Aleksandryjskiego wypracował także teorię alegorii biblijnej<sup>10</sup>. Możliwość dosłownego lub ponaddosłownego interpretowania Biblii wynika z jej dwojaczego, Bosko-ludzkiego charakteru. Tak rozumiana alegoria staje się niezależna od swych pogańskich początków. Docieranie do głębszego znaczenia tekstu natchnionego jest bowiem rzeczą naturalną, nie zaś nowinką ani obcą naleciałością, wszak już pisma Nowego Testamentu traktują pisma Mojżesza i proroków jako zapowiedzi Chrystusa<sup>11</sup>. Dla Maksyma, jak dla innych chrześcijańskich interpretatorów autorem Starego i Nowego Testamentu jest ten sam Pan<sup>12</sup>.

Z takiego punktu widzenia doszukiwanie się ukrytego przekazu w pismach autorów pogańskich nie jest do końca uprawnione: teksty greckie, choćby pisane przez samego Homera, nie są przecież natchnione. Pisarze chrześcijańscy czynią to niejako przez analogię, zatem ich odwołania do mitu mają często charakter mniej lub bardziej rozbudowanych porównań, jako jedynie literackiego przykładu, odwołania do szkolnych lektur. Stąd też każdorazowe zastrzeżenie, że chodzi tylko o zmyślone historie.

Maksym jednakże wydaje się iść krok dalej. Ostrożność w odwołaniach mitologicznych, cechująca jego poprzedników, w jego wypadku jest już słabsza. Nawiązanie do Homera nie niesie już z sobą takiego niebezpieczeństwa dla słuchaczy, by można mu było zarzucić ukłon w stronę bałwochwalstwa. W żaden sposób biskup Turynu nie odczuwa konieczności usprawiedliwienia takiego odwołania, tak jak w żadnym miejscu nie zdradza szczególnej sympatii dla greckiej tradycji. Mit o Odyseuszu, znany wykształconym słuchaczom, wydaje się świetnym przykładem dla zilustrowania tematu homilii. Chrystocentryzm, traktowany jako zasada interpretacji Starego Testamentu, można będzie zastosować przy lekturze Homera – niekoniecznie dla wyrażenia uznania wobec greckiego dziedzictwa, lub doszukiwania się natchnienia w tym, co w zgodnym przekonaniu jest po prostu czystą fikcją. Popularny motyw literacki jest okazją – tak jak przykłady z życia codziennego czy świata przy-

<sup>10</sup> Por. Orygenes, *Contra Celsum*, I, 17-18; *De principiis*, IV, 1-2; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, s. 92-335. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 71-98. Natomiast przypisywanie Orygenesowi skłonności do alegoryzowania mitów za sprawą podobnego traktowania Pisma świętego, czyli analogicznego traktowania Homera i Biblii świadczy, jak się zdaje, o powierzchownej znajomości alegorii biblijnej (por. A. Wypustek, A. Krzyszowska-Wypustek, *Interpretacje „Odysei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander” 5-6 (1996), s. 253). Wbrew temu, co twierdzą autorzy, w *Contra Celsum* Orygenes nie tyle zbliża oba rodzaje alegorii, ale raczej dowartościowuje alegorię chrześcijańską, uniezależniającą się od pogańskiej, co łatwo dostrzec porównując alegorię Orygenesusa i Filona.

<sup>11</sup> Por. Łk 24, 13-35; 2 Kor 3, 14-15; Dz 8, 25-40; Ga 4, 21-30.

<sup>12</sup> Zasadę ciągłości i jedności Biblii jeszcze mocniej akcentowano pod wpływem herezji Marcjona i gnostyków, stawiających w opozycji Boga Starego Testamentu i nowotestamentowego Mesjasza (por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 27-48).



rody – do zobrazowania tajemnicy wiary chrześcijańskiej.

## 2. Interpretacja mitu o Odysie

### Symbolika morza i okrętu u św Maksyma

Symbole, które przewijają się w kazaniu XXXVII Maksyma z Turynu, znalazły pogłębienie w innych miejscach. W kazaniu XLIX Maksym interpretuje scenę z Ewangelii Łukasza<sup>13</sup>. Dwie łodzie stojące przy brzegu symbolizują dwie wspólnoty: synagogę i Kościół, przeznaczone przez Boga do tego, by dzięki nim ludzie uzyskiwali zbawienie. Jedna z nich to ta, którą Pan płynął (sic!) z Mojżeszem, gdy przeprowadzał lud Izraela przez morze. Ponieważ jednak w tej łodzi był znieważany brakiem wiary, wybrał inną łódkę, która chroniła go przed zniewagą. Łódź synagogi została pusta na lądzie, jako przywiązana do spraw ziemskich, łódź Kościoła zaś wyrusza na głębię; głębokie morze oznacza niebieskie tajemnice, których poznania dostępują członkowie Kościoła<sup>14</sup>. Zarazem morze symbolizuje ten świat: łódź Kościoła, pod dowództwem Piotra, niczym arka Noego ocala spośród przemijającego świata wszystkich, którzy na niej się chronią. Zagrożenie dla jej bezpieczeństwa stanowi obecność wśród nich zdrajców, tj. heretyków, to ona prowokuje burze i może prowadzić do rozbicia.

Podobne znaczenie łodzi znajdujemy w kazaniu CX. Maksym komentuje słowa Chrystusa skierowane do Piotra: *Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił!* Łódź Kościoła zabiera na swój pokład ludzi, których ocala od śmierci w morskich głębinach. „A więc Pan mówi do Piotra, że będzie ożywiać ludzi zranionych w wirach świata i jakby zatopionych w falach doczesności”. Morze symbolizuje zatem zło tego świata, niebezpieczeństwo śmierci wiecznej, jakie zagraża ludziom. Pokonanie tego żywiołu możliwe jest tylko dzięki tej łodzi, której maszt stanowi Chrystusowy krzyż.

O takiej właśnie łodzi mówi kazanie XXXVII. Tułaczka Odysa jest obrazem drogi chrześcijanina do wiecznej ojczyzny. Podobnie jak w wypadku homeryckiego bohatera jest to podróż powrotna: ludzkość dąży do odzyskania stanu pierwotnego szczęścia, utraconego przez grzech Adama<sup>15</sup>. Jest to podróż pełna niebezpieczeństw, gdyż na morzu, którym jest ten świat, czyha na podróżującego wiele zasadzek.

<sup>13</sup> Łk 5,1-3.

<sup>14</sup> Wyrazem przyziemności synagogi jest, wedle słów Maksyma, dostrzeganie w Chrystusie jedynie syna cieśli Józefa (por. Łk 4, 22), podczas gdy głębię wiary Kościoła wyraża wyznanie Piotra: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego* (Mt 16, 17).

<sup>15</sup> J. Pepin (por. *The Platonic and Christian Ulysses*, [w:] D.J. O'Meara (red.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982, s. 16) wskazuje na analogię do Plotyna w słowach: „patria paradysii ex qua primus homo exierat”. Jeśli jednak w tym wypadku można mówić o konkretnym wpływie neoplatonizmu, to raczej nie na interpretację Homera ani nawet na Orygenesową koncepcję apokatastazy, ale całą chrześcijańską teologię grzechu i odkupienia.



## Syreny

Syreny opisuje Maksym w następujących słowach:

Odyseusz przez dziesięć lat błakał się po morzu i nie mógł dotrzeć do ojczyzny, gdy morskie prądy zanosły go do pewnego miejsca, gdzie uroczy śpiew Syren rozbrzmiewał okrutną słodyczą. Ponętną melodią czarowały one przybyszów tak, że ci nie tyle dostępowali oglądania rozkoszy co raczej zmierzali ku własnej zgubie. Tak bowiem uwodzicielska była to pieśń, że ktokolwiek usłyszał brzmienie ich głosu, jakby pochwycony przez przynętę, nie dążył już do portu, jak zamierzał, lecz wbrew woli szedł na zatracenie. (...) Pod miłą postacią Syren kryje się pożądanie rozkoszy, które szkodliwym urokiem opanowują i osłabiają ducha<sup>16</sup>.

Autor akcentuje złowrogie działanie Syren: ich śpiew jest wprawdzie słodki, ale zarazem okrutny. Jego piękno jest tylko pozorem, pułapką zastawioną na podróżnych. Skutkiem ich działania jest katastrofa i zagłada. Jednocześnie podkreślona jest siła oddziaływania Syren. Ktokolwiek dostanie się w ich sidła, nieodwołalnie staje się ich niewolnikiem, żadne ludzkie zabiegi nie wystarczają, by je przezwyciężyć. Co ciekawe, Maksym nie poświęca zbyt wiele uwagi symbolice Syren: ani zmysłowość, ani tajemna wiedza nie stają się przedmiotem głębszej refleksji. Wspomina wprawdzie o „skałach przyjemności” i „głosie świata”, jednak nie koncentruje się na tych aspektach, choć zarówno polemika z heretykami jak i piętnowanie grzechów przeciwko szóstemu przykazaniu, są obecne w innych kazaniach<sup>17</sup>. Dopiero po opisie działania mocy Krzyża przytacza tradycyjną interpretację Syren, w duchu Septuaginty i św. Ambrożego, mówiąc o pożądaniu rozkoszy i o skałach rozwiązłości, jednak, jak sugeruje kontekst, tę tradycyjną interpretację, zaburzającą skądinąd porządek jego własnej symboliki, traktuje raczej jako ilustrację<sup>18</sup>. Uwodzący śpiew Syren jest dla Mak-

<sup>16</sup> „Ulixem illum, qui decennio marinis iactatus erroribus ad patriam pervenire non poterat, cum in locum quendam cursus illum navigii detulisset, in quo syrenarum dulcis cantus crudeli suavitate resonabat et aduenientes sic blanda modulatione mulcebant, ut non tam spectaculum uoluptatis caperent quam naufragium salutis incurrerent - talis enim erat illius oblectatio cantilenae, ut quisquis audisset uocis sonitum quasi quadam captus inlecebra non iam tenderet ad eum quem uolebat portum, sed pergeret ad exitium quod nolebat”.

<sup>17</sup> Por. *Sermones*, LVIII; LXIX, LXXXVIII.

<sup>18</sup> „Syrenarum enim quaedam suauius figura est mollis concupiscentia uoluptatum, quae noxiis blandimentis constantiam captae mentis effeminat”. Działanie pokusy opisuje Maksym w duchu ambrożyjskim (i antyfeministycznym) także w Sermo La, gdzie dość zaskakująco tłumaczy przyczynę zwycięstwa Chrystusa nad pokusą: „In deserto ergo primum homini salus refunditur, ubi desunt aepulae ubi desunt deliciae ubi, quod est omnium malorum causa, deest et mulier. Potuerat enim adam inter illas paradysi inconcussus stare delicias, si Eva ibidem cum diabolicis inlecebris non fuisset. Conueniens ergo est desertum salutis, ubi non est eua quae persuadet, non est mulier quae blanditur. Videte rem miram: in paradiso cum Adam diabolus decertat, in deserto cum Christo diabolus dimicat; ubique insidiatur homini ubique congregitur; sed ubi mulierem invenit vincit, ubi mulierem non invenit victus abscedit!”

syma przede wszystkim symbolem pokusy do grzechu w sensie ogólnym. Analogię dla nich stanowią jadowite węże, sprowadzające śmierć na Izraelitów, a ich jad oznaczać może: chciwość, pożądlivość lub światowe myśli. Jako że wąż w biblijnej symbolice oznacza szatana, tak i Syreny są jego odpowiednikiem: posługują się kłamstwem oferując pozorne dobro, sprowadzają człowieka z dobrej drogi i odbierając mu wolność sprowadzają na niego śmierć. Staje się więc jasne, dlaczego autor nie podejmuje w żaden sposób pozytywnej interpretacji wiedzy Syren. Poznanie, jakie obiecują, jest podobne do poznania dobra i zła, oferowanego przez węża w ogrodzie rajskim<sup>19</sup>. Maksym jasno wyraża to, czego wielu komentatorów mitu zdawało się nie doceniać, a co wydaje się oczywiste: ofiary Syren są całkowicie bezradne wobec ich działania, ich czarowi nie sposób się oprzeć; zaś towarzysze Odysa są całkowicie zdani na swojego przywódcę.

Jak zatem się przekonujemy, biskup Turynu, w odróżnieniu od wielu swoich poprzedników, nie sprowadza przykładu z mitologii do prostego moralizowania i wezwania słuchaczy do przeciwstawiania się pokusom. Dogmatyczny - a nie moralistyczny - kontekst homilii, krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa, każe mu ująć mit w inny, oryginalny sposób i skoncentrować się nie tyle na walce z pokusą, co raczej tym, co w myśl chrześcijańskiej doktryny ją umożliwia, a co w języku religijnym można określić jako łaskę.

### Wosk i maszt

Maszt okrętu jest centralnym motywem, na którym biskup Turynu opiera swą interpretację:

Skoro zatem opowieść mówi o Odysie, że przywiązanie do drzewa ocaliło go od niebezpieczeństwa, to o ileż bardziej trzeba głosić to, co wydarzyło się naprawdę, to znaczy, że dzisiaj drzewo krzyża wyrwało cały rodzaj ludzki z niebezpieczeństwa śmierci. Odkąd bowiem przywiązano Chrystusa do krzyża, omijamy złudne zasadzki świata jakby z zatkanymi uszami i ani nie powstrzymuje nas zgubne słuchanie świata, ani też, skoro zmierzamy ku lepszemu życiu, nie zbaczamy w stronę skał przyjemności. Drzewo krzyża nie tylko umożliwia powrót do ojczyzny przytwierdzonemu do niego człowiekowi, ale też kryje w swoim cieniu znajdujących się w pobliżu towarzyszy. (...) Drewniany maszt okrętu oznacza krzyż w Kościele, który jako jedyny pozostaje bezpieczny pośród zwodniczych i zgubnych raf tego świata. Ktokolwiek na tym statku przywiąże się do drzewa krzyża, albo też zatka sobie uszy pismem świętym, nie przelęknie się słodkiej nawały rozwiązłości<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Por. Rdz 3. Kazanie Maksyma okazuje się zatem najbliższą opowiadaniu o grzechu pierworodnym interpretacją mitu o Syrenach. Wskazuje na to również inna typologia: rajskie drzewo poznania jest obrazem drzewa krzyża. Por. *Sermo* XXXVII, 4.

<sup>20</sup> „Si ergo de vlixe illo refert fabula quod eum arboris religatio de periculo liberarit, quanto magis praedicandum est quod uere factum est, hoc est quod hodie omne genus hominum de mortis periculo crucis arbor eripuit! ex quo enim christus dominus religatus in cruce est, ex eo nos mundi inlecebrosa discrimina uelut clausa aure transimus; nec pernicioso

Symbolowi masztu podporządkowany jest symbol zatkania uszu woskiem, do czego wielu autorów ograniczało swoje nawiązanie do mitu. Tymczasem Maksym zdaje się bardziej wierny Homerowi: wszak towarzysze Odysa nie zatkali sobie uszu sami! Zatkanie uszu jako obojętność na głos pokusy nie oznacza tu żadnego ludzkiego zabiegu, lecz stan duchowej odporności będący skutkiem przywiązania Odysa do masztu okrętu<sup>21</sup>. Woskiem zatykającym uszy jest Pismo Święte. Jego działanie jest jednak możliwe dzięki Temu, który je wyjaśnia<sup>22</sup>. Wprawdzie Maksym zdaje się, jakby przecząc trochę porządkowi swej interpretacji dopuszczać alternatywę - albo przywiązanie do krzyża, albo zatkanie uszu Pismem świętym - jednak ten ustęp, zapoczątkowany przez nawiązanie do sceny nawrócenia „dobrego łotra”<sup>23</sup>, wprowadza już inny, to jest moralny poziom interpretacji, co stanowi dziedzictwo poprzedników.

Przejdźmy więc do centralnego symbolu. Drewniany maszt to drzewo krzyża Chrystusa, które ocala całą ludzkość przed śmiercią wieczną. Uratował on nie tylko samego Odysa, ale i jego towarzyszy kryjących się w jego cieniu, niejako promieniując na nich, co jest kolejnym dowodem nadrzędnej roli tego symbolu. Ale drewniany maszt to nie tylko znak krzyża w Kościele<sup>24</sup>. Autor interpretując scenę z Odysei odwołuje się nie tylko do samego krzyża, ale mówi o czynności przywiązania do krzyża, ukrzyżowania. Drewniany maszt jest czymś więcej niż symbolem, do którego powinien przylgnąć chrześcijanin, tajemnicą, którą winien rozważać. Odpowiednikiem

---

enim saeculi detinemur auditu, nec cursu melioris uitae deflectimur in scopulos uoluptatis. Crucis enim arbor non solum religatum sibi hominem patriae repraesentat, sed etiam socios circa se positos uirtutis suae umbra custodit. (...) Arbor enim quaedam in nauis est crux in ecclesia, quae inter totius saeculi blanda et perniciose naufragia incolumis sola seruatur. In hac ergo nauis quisque aut arbori crucis se religauerit, aut aures suas scripturis diuinis clauserit, dulcem procellam luxuriae non timebit”.

<sup>21</sup> Tu dwa poziomy interpretacji alegorycznej zdają się przenikać: zatkanie uszu interpretowane jest na poziomie egzegezy moralnej, przywiązanie Odysa do masztu jest przykładem trzeciego rodzaju alegorii.

<sup>22</sup> Obrazuje to scena z Łk 24, 13-35 gdzie Pismo nie przemawia do uczniów, dopóki Zmartwychwstały Chrystus nie wyjaśni im ukrytego znaczenia Mojżesza i proroków. Tak według świętego Pawła dzieje się z Żydami: *Aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje [nad nimi] ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach* (2 Kor 3, 14n). Fragmenty te pełnią ważną rolę w patrystycznej teorii egzegezy.

<sup>23</sup> Łk 23, 39-43.

<sup>24</sup> Jak w *Sermo*, XXXVIII: „Nam cum a nautis scinditur mare, prius ab ipsis arbor erigitur uelum distenditur, ut cruce domini facta aquarum fluentia rumpantur; et hoc dominico securi signo portum salutis petunt periculum mortis euadunt. Figura enim sacramenti quaedam est uelum suspensum in arbore, quasi christus sit exaltatus in cruce. Atque ideo confidentia de mysterio ueniente homines uentorum procellas neglegunt peregrinationis uota suscipiunt. Sicut autem ecclesia sine cruce stare non potest, ita et sine arbore nauis infirma est. Statim enim et hanc diabolus inquietat et illam uentus adlidit. At ubi signum crucis erigitur, statim et diaboli iniquitas repellitur et uentorum procella sopitur”.

tego znaku jest drewniany pal z księgi Liczb, przywiązanie Odysa do masztu jest w oczach Maksyma figurą ukrzyżowania Chrystusa. W ten sposób biskup Turynu jako pierwszy spośród chrześcijańskich interpretatorów mitu homeryckiego, nie porzeka interpretacji moralnej, lecz przenosi ją na wyższy szczebel i nadaje mitowi znaczenie alegoryczne<sup>25</sup>. Zestawienie ze starotestamentowym opowiadaniem prowokuje go do podobnego traktowania pogańskiego mitu i znalezienia w nim analogicznej typologii.

### Odys jako ukrzyżowany Chrystus

Odyseusz nie jest u Maksyma jedynie wzorem chrześcijanina (ten moglibyśmy widzieć raczej w jego towarzyszach), ale oznacza samego Chrystusa. O ile traktowanie wydarzeń i postaci ze Starego Testamentu jako *typos* śmierci i zmartwychwstania Chrystusa szybko upowszechniło się w chrześcijańskiej egzegezie Biblii, podobne potraktowanie wątku z mitologii pogańskiej zasługuje na uwagę. Interpretacja Jezusa z Nazaretu jako nowego Mojżesza była rzeczą naturalną, natomiast przypisanie analogicznej roli Odyseuszowi jest posunięciem całkowicie nowatorskim<sup>26</sup>. Takie bowiem znaczenie nadaje mu Maksym, nawet jeśli nie nazywa wprost Chrystusa Odyseuszem.

Przywiązanie Odysa do drzewa umożliwia, według Maksyma, by również jego towarzysze oparli się pokusie i uniknęli niebezpieczeństwa. Wystawienie się na głos Syren nie może tu oznaczać, rzecz jasna, kompromisu z jego strony, czy też chęci czerpania od nich wiedzy. Jest to raczej gest dobrowolnego wystawienia się na ich śmiercionośne działanie właśnie po to, by ocalić towarzyszy. Jak dopowiada Maksym w kolejnej homilii:

Zniósł całe to zło po to, abyśmy zaznali wszelkiego dobra. Dlatego pozwolił, by dosięgło go okrucieństwo, aby nam udzielić miłosierdzia. Chciał być aż tak dobry wobec nas, że wpieryw okazał się bezlitosny wobec samego siebie. Kiedy bowiem przez krzyż usuwał wszystkie niegodziwości rodzaju ludzkiego, wyniszczył je wszystkie w czasie swej męki, aby nie zostało nic, co by mogło szkodzić człowiekowi<sup>27</sup>.

Tak samo opisuje Maksym mękę Chrystusa w kazaniu XXXVII: za sprawą Jego krzyża trucizna, jaka rozlała się w człowieku wskutek ulegnięcia namowom węża w raju, przestaje działać. Dobrowolne przyjęcie drzewa krzyża stanowi odpowiedź na grzeszne sięgnięcie po owoc z rajskiego drzewa poznania. Obrazami tego odkupienia są miedziany wąż i Odys przywiązany do krzyża: pierwszy ratował Izraelitów od skutków nieposłuszeństwa, drugi ustrzegł przed pokusą swoich towarzyszy. To

<sup>25</sup> Na oryginalne, typologiczne przedstawienie Odysa wskazuje H. Rahner, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1972, s. 446-447. Za nim pozostali uczeni.

<sup>26</sup> Znajdujemy u Klemensa określenie Chrystusa jako Orfeusza, świadomie użyte w tekście adresowanym do pogan (por. Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, I, 4, 1-4). Jednak próżno by szukać w późniejszej literaturze równie śmiałych porównań.

<sup>27</sup> Maksym z Turynu, *Sermones*, XXXVIII, 1.

stanowi główną myśl tej homilii i powód oryginalnego połączenia obu epizodów.

Jak pisze jeden z historyków wczesnochrześcijańskiej teologii, wyjaśniając specyfikę alegorii biblijnej:

Jeśli egzegeci Homera zakładali historyczność postaci Odyseusza, to jednak miał on być wzorcem do naśladowania: bądź wytrwałości i roztropności, bądź też – w wypadku alegorycznej interpretacji jego perypetii – wyzwiania się duszy z materialnego więzienia ciała i wchodzenia do autentycznej ojczyzny świata niematerialnego. Jako stoicki bohater, czy też neoplatońska alegoria, Odyseusz był stawianym przed oczy modelem do naśladowania; nigdy natomiast nie był antycypacją jakiejś – mającej się dopiero pojawić – osoby, a jego pełne przygód życie nie było symbolem zapowiadającym przyszłe wydarzenia<sup>28</sup>.

Otóż omówione kazanie Maksyma z Turynu stanowi zaskakujący wyjątek od tej reguły. W jego ujęciu postać Odyseusza, choć nie historyczna, stanowi niemalże na równi z historią Izraelitów antycypację tajemnicy zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Chrystologiczny klucz do egzegezy Starego Testamentu został zastosowany do dzieła Homera, co zaowocowało najodważniejszą i najbardziej dojrzałą teologicznie interpretacją *Odysei* wśród pisarzy chrześcijańskich.

### Streszczenie

Maksym z Turynu interpretuje Syreny jako pokusy. Wątek homerycki został przez Maksyma złączony ze starotestamentowym opowiadaniem z księgi Liczb. Takie zestawienie było przemyślanym i oryginalnym zabiegiem. Maksym dostrzegł w obu historiach ważne analogie, pozwalające mu potraktować je jako ilustracje dla fundamentalnej chrześcijańskiej tajemnicy zbawienia przez Krzyż. Odyseusz przywiązany do masztu staje się figurą ukrzyżowanego Chrystusa. Interpretacja mitu zbliża go do bardzo pokrewnego mu pod wieloma względami biblijnego opowiadania o grzechu pierworodnym. Jak Syreny wyrażają pokusę do grzechu, tak Odys przywiązany do masztu oznacza naprawienie jego skutków, ofiarę Chrystusa. W ten sposób spotykają się tradycje homeryckiej i biblijnej alegorii, a chrześcijańska interpretacja epizodu z Odysei osiąga swój szczyt.

### Słowa kluczowe

Kazanie XXXVII Maksyma z Turynu, symbolika syren jako pokus, symbolika morza, Odyseusz jako Chrystus Ukrzyżowany, alegoria Homera.

### Homeric myth about the Mermaids in st. Maximus of Turin's *Sermo XXXVII* (abstract)

Maximus of Turin interprets the Mermaids as a temptation. The Homeric topic was referred by Maxim to the Old Testament's story from the Book of Numbers. Maximus saw in both stories important analogies, allowing him to treat them as illustrations

<sup>28</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, s. 147.

for a fundamental Christian mystery of salvation through the cross. Odysseus, tied to the mast, becomes a figure of the crucified Christ. The interpretation of this Hellenic myth approaches Maximus to the Biblical teaching on the original sin. As Mermaids express the temptation to sin, so Odysseus tied to the mast symbolizes Christ fixed on the cross, performing his sacrifice for the people's sins. Thus, both Homeric and Biblical traditions meet in Maxim's interpretation, and the Christian interpretation of the Odysseus's episode reaches here its climax.

### Keywords

Maximus of Turin's Sermo XXXVII, Mermaids as the symbol of temptations, the symbolism of the sea, Odysseus as crucified Christ, Homer's allegory.

### Bibliografia

#### Źródła

- Ambroży z Mediolanu, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. G. Tissot, Paris 1971-1976, SCh 45 B et 52 B.
- Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, ed. C. Mondesert, Paris 1949, SCh 2 B, tł. J. Sołowianiuk, Warszawa 1988.
- Maksym z Turynu, *Sermones*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1962, CCL 23.
- Orygenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Paris 1967-1976, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Orygenes, *De principiis*, ed. H. Gorgemanns et H. Karpp, Darmstadt 1976, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, ŻMT 1.
- Pelagiusz, *Commentarii in epistolas B. Pauli*, PL 30, 669-947 (zachowane pod imieniem Hieronima).

#### Opracowania

- Bardski K., *Słowo oczyma Gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007.
- Doignon J., *La tradition latine (Cicéron, Sénèque) de l'épisode des Sirènes entre les mains d'Ambroise de Milan*, [w:] *Hommage à J. Cousin*, Paris, 1983, s. 271-278.
- Fiedorowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009.
- Gargano I., *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica. Introduzione a una lettura sapienziale della Scrittura*, Milano 2009.
- Lubac H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- Pepin J., *The platonic and Christian Ulysses*, [w:] D. J. O'Meara (red.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982, s. 3-18.
- Rahner H., *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1972.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.

Trisoglio F., *S. Ambrogio e l'esegesi di S. Massimo di Torino*, „Annali di storia dell' esegesi” 18/2 (2001), s. 615-635.

Wypustek A., Krzyszowska-Wypustek A., *Interpretacje „Odysei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander” 5-6 (1996), s. 235-256.

#### Skróty

PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1-221, Paris 1844-1865.

SCh *Sources Chretiennes*, Paris 1942-.

ŻMT *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996-.



Aleksandra Maria Laskowska\*

## RODZAJE MYŚLI WEDŁUG EWAGRIUSZA Z PONTU

Ewagriusz z Pontu wymienia trzy rodzaje myśli: anielską (ἀγγελικός), ludzką (ἀνθρώπινος) i demoniczną (δαμονιώδης)<sup>1</sup>. Autor najwięcej uwagi poświęca myślom demonicznym czyli brudnym (ἀκάθαρτοι), sprośnym i nieprzyzwoitym (αἰσχροί), które podstępnie atakują człowieka, prowadząc go do zguby. Rozpraszają one umysł i wzburzają serce mnicha, czyniąc jego obowiązki, pracę oraz modlitwę utrapieniem, trudem wewnętrznym, nawet fizycznie odczuwalnym.

### 1. Uwagi ogólne o myślach

Ewagriusz zwracał uwagę na to, że asceza, tzn. ćwiczenie duszy i ciała, napotyka na osiem zasadniczych trudności, lub - jak to określał - osiem złych myśli: obżarstwa, nieczystości, chciwości, gniewu, smutku, acedii, próżności, pychy. Wskazywał, że trzeba ustawicznie rozpoznawać przychodzące zło, odpierać je i przy pomocy Boga odnosić zwycięstwo nad demonami. Według Ewagriusza wszystkie demoniczne myśli (πάντες οἱ δαμονιώδεις λογισμοί) można rozpoznać po przedmiocie, którym się posługują, aby zwieść mnicha<sup>2</sup>.

Ewagriusz twierdzi, że człowiek ma troistą strukturę, w której skład wchodzi: umysł (νοῦς), dusza (ψυχή), ciało (σῶμα), będące w nieustannej walce, ale dążące do upragnionej jedności<sup>3</sup>. Wymienia również trzy rodzaje istot powstałych po pierwotnym upadku: aniołowie, ludzie i demony, które przed upadkiem były zjednoczone duchowo z Bogiem, a później ze względu na odejście od Boga stały się złe<sup>4</sup>.

---

\* Aleksandra Maria Laskowska - absolwentka teologii ogólnej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: amlaskowska137@interia.pl.

<sup>1</sup> O myśli anielskiej Ewagriusz pisze, że bada ona naturę rzeczy i jej zasady, np. jak powstaje złoto i dlaczego wydobywa się je z trudem; myśl demoniczna skłania do tego, aby to złoto zdobyć dla własnej korzyści; myśl ludzka nie dąży ku celom wyższym, wprowadza natomiast samą myśl o złocie wolną od zachłanności (por. Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 8, SCh 438, s. 176-178; *ŻMon* 18, s. 369-370).

<sup>2</sup> Por. tamże, 2, SCh 438, s. 154; *ŻMon* 18, s. 362.

<sup>3</sup> L. Nieścior, *Wstęp*, *ŻMon* 18, s. 25-32.

<sup>4</sup> Naukę o tzw. drugim stworzeniu zaczerpnął Ewagriusz od Orygenesesa, według którego

To, że ludzie przez pierwotny upadek zeszli ze stanu duchowego do życia w świecie materialnym nie przekreśla godności człowieka, lecz jedynie ukazuje jego słabość. W tym kontekście Ewagriusz przypomina, że istnieje możliwość wzrostu na drodze ascezy, czyli powrotu do pierwotnej sprawiedliwości.

Taki obraz nawiązuje do teorii Orygenesesa na temat stworzenia; Ewagriusz sięgnął po ten schemat, pomimo że nie pokrywa się on w pełni z opisem stworzenia w Biblii. Orygenes przyjmuje, iż w pierwszym i drugim rozdziale Księgi Rodzaju opisane jest stworzenie dwóch rzeczywistości preegzystującego Chrystusa i Kościoła. Istoty duchowe (νόες) w wyniku upadku stały się zmysłowe lub przybrały ciało. Mają wszakże możliwość powrotu do pierwotnego bezcielesnego stanu. Według Ewagriusza przejście z jednego stanu w drugi odbywa się przez wysiłek moralny i jest możliwe dzięki trosce i pedagogii samego Boga<sup>5</sup>.

Podobną naukę znajdujemy u św. Antoniego. Według niego anioł, człowiek i demon mają strukturę duchową i na skutek odstępstwa od Boga zostali odpowiednio nazwani ze względu na swoje działanie, poddanie lub rezygnację z posłuszeństwa Bożej woli. Antoni wyróżnia więc: archaniołów, cherubinów, zwierchności i potęgi, następnie patriarchów, proroków, królów, kapłanów i apostołów; dalej demony, złe duchy, pana świata i ducha błędu<sup>6</sup>. Każda istota według własnej miary postępowania przybiera odpowiednie imię, miejsce i funkcję w dziejach świata materialnego i nadprzyrodzonego.

Czerpiąc z tej tradycji Ewagriusz rozwija naukę o działaniu złych myśli i złych duchów, które usiłują zakłócić pracę duchową mnicha. Nauczyciel z Pontu określa dwa sposoby dręczenia człowieka przez demony, które łączą się z wybranym sposobem życia:

Przeciwko świeckim demony walczą raczej za pomocą rzeczy, przeciwko zaś mnichom najczęściej za pomocą myśli. Z powodu odosobnienia są oni bowiem pozbawieni rzeczy. I o ile łatwiej jest zgrzeszyć myślą niż uczynkiem, o tyle też cięższa jest walka na polu myśli niż ta, która toczy się na polu rzeczy<sup>7</sup>.

Nawiązując do walki z myślami (λογισμοί), która zdaje się być trudniejsza od walki za pośrednictwem rzeczy (πράγματα), Ewagriusz radzi, aby pojawiającą się złą i prowadzącą do grzechu myśl dokładnie sprawdzić. Dochodzi do wniosku, że przyczyną odstępstwa od woli Bożej jest przyjemność zrodzona z wolnej woli człowieka, która

pierwsze byty rozumne (νόες, λογικά) istniały bez rozróżnienia kontemplantując Boga i do czasu pierwszego upadku kierowały nimi ich duchy (πνεύματα) będące pierwiastkami boskimi. Noes, które stały się aniołami lub demonami przeszły z poziomu istnienia noetycznego (νοῦς) na noetyczno-psychiczny a ich ciała nadal są eteryczne, niewidzialne; natomiast noes, które stały się ludźmi „schodzą” na poziom noetyczno-psychiczno-somatyczny (νοῦς - ψυχή - σῶμα) przybierając strukturę duchowo-cielesną (por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, s. 41-93).

<sup>5</sup> Por. tamże.

<sup>6</sup> Por. Antoni Wielki, *Epistulae*, IV, 7, *ŻMon* 35, s. 185.

<sup>7</sup> Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 48, *SCh* 171, s. 608; *ŻMon* 18, s. 241.

skłania go, aby źle używał Bożych stworzeń<sup>8</sup>. Takie odstępstwo, zanim przybierze formę czynu, rodzi się najpierw w myślach i wyobrażeniach.

## 2. Myśli ludzkie

Ewagriusz wychodził od obserwacji, że człowiek posługuje się myślami w codziennym życiu. Układa je w logiczną całość, buduje i przetwarza, a przez to stworzenie staje się jakby pomocnikiem Boga. Myśli ludzkie nazwane naturalnymi pochodzą z wnętrza człowieka; myśli nadprzyrodzone pochodzą od Boga i aniołów; myśli złe pochodzą od demonów, które podsyłają je wraz ze swoją złośliwością<sup>9</sup>. Myśli złe tworzą złe wyobrażenia i wzbudzają namiętności. Myśli dobre powodują pokój i usposabiają do modlitwy, inaczej mówiąc: prowadzą do Boga, ponieważ od Niego pochodzą<sup>10</sup>.

Dynamiczny ruch myśli w człowieku odbywa się ciągle i jest walką o czystość umysłu. Nasz autor pisze: „Trwaj na straży w czasie modlitwy, strzegąc swego umysłu przed myślami, abys wytrwał w pokoju, który jest mu właściwy”<sup>11</sup>. Czuwanie nad myślami jest warunkiem prawdziwej modlitwy; ona prowadzi do szczęścia, które różni się od tego, co pochodzi z zewnątrz<sup>12</sup>.

W innym miejscu Ewagriusz wyjaśnia, że w momencie, kiedy przybywa anioł, oddalają się ci, którzy wprowadzają niepokój, i umysł może wznieść się do Boga w modlitwie, natomiast kiedy przychodzi wojna w sferze myśli, umysł nie może podnieść się ku górze z powodu namiętności<sup>13</sup>. Stąd wniosek, że siła wzburzonych namiętności w człowieku jest tak skuteczna, że aż go obezwładnia. Dlatego niezbędne jest poznawanie myśli, jak również reakcja na ich obecność; potrzebna jest czujność, umiejętność rozróżniania myśli i osobista refleksja.

Rolę złych myśli w życiu duchowym anachorety Ewagriusz wyjaśnia w oparciu o wewnętrzne przeżycia swoje i swoich uczniów. Pontyjeczyk porównuje skłonność do zła (jak namiętność i nieczystość) do myśli demonicznej, czyli do namiętnego pragnienia, mającego źródło w miłości własnej (*φιλαυτία*), w zapatrzeniu na siebie i w samolubstwie<sup>14</sup>. Prawdziwa miłość (*ἀγάπη*), która jest córką beznamiętności (*ἀπάθεια*) wyrasta z wypełniania przykazań i bojaźni Bożej<sup>15</sup>; ona jest strażniczką wnętrza. Ewagriusz pisze:

Namiętności z natury są wywołane przez zmysły. I nie powstają, gdy panuje miłość i wstrzeźliwość, powstają zaś, gdy ich braknie. Jednak popędliwa

<sup>8</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 19, SCh 438, s. 218; ŻMon 18, s. 381.

<sup>9</sup> Por. L. Nieścior, *Wstęp*, ŻMon 36, s. 18n.

<sup>10</sup> Por. L. Nieścior, *Wstęp*, ŻMon 18, s. 12n.

<sup>11</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione*, 70, PG 79, 1181; ŻMon 18, s. 290.

<sup>12</sup> Tamże, 71, PG 79, 1181; ŻMon 18, s. 290: „Modlitwa jest bowiem porzuceniem myśli”.

<sup>13</sup> Por. tamże, 30, PG 79, 1173; ŻMon 18, s. 282.

<sup>14</sup> Por. L. Misiarczyk, *Podstawy filozoficzno-teologiczne systemu Ewagriusza*, s. 70.

<sup>15</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 81, SCh 171, s. 670; ŻMon 18, s. 248.

część duszy potrzebuje więcej lekarstw niż część pożądliva i dlatego miłość nazywa się wielką, że jest wędzidłem popędliwości<sup>16</sup>.

Pożądlivość (ἐπιθυμία) jest to pożądanie płciowe i popędliwość (θυμός) oznaczająca również stan umysłu i duszy jako siedlisko myśli. Autor określił ten stan jako stan namiętności (πάθη), wskazując, że ich niewłaściwe wykorzystanie jest źródłem duchowych i cielesnych trudności w życiu mniszym. Podkreślał, że panowanie nad sobą potrzebne jest każdemu człowiekowi, a mnichowi, oczywiście, w sposób szczególny. Ewagriusz uważał, że pożądlivości dane zostały człowiekowi, aby robił z nich należyty użytek<sup>17</sup>.

Ewagriusz tłumaczy, na czym polega wewnętrzna walka w obu częściach duszy, proponując odpowiedni dla niej podział i funkcje. Dzielać duszę człowieka na trzy części (rozumną, pożądliwą, popędliwą) jako lekarstwo poleca pogodzenie wymienionych władz przez zdobywanie cnoty dla każdej z nich: dla części rozumnej - roztropności, bystrości i mądrości, dla pożądlivej - powściągliwości i wstrzemięźliwości, a dla usprawnienia części popędliwej - męstwa i miłości. Wskazuje, że sprawiedliwość wspólna dla wszystkich części duszy doprowadza je do ładu i wewnętrznej harmonii<sup>18</sup>.

Ciało Pańskie jawi się jako lekarstwo duchowe na namiętności. Warto przywołać słowa Mistra na ten doniosły temat: „Cnoty czynne są Ciałem Chrystusa, kto spożywa Ciało Chrystusa, stanie się wolny od namiętności”<sup>19</sup>. Wszystkie cnoty, będące udziałem człowieka, służą mu do zjednoczenia z Bogiem, ponieważ człowiek działa zgodnie z własną naturą tylko wtedy, gdy jego część pożądliva (ἐπιθυμητικόν) zmierza ku cnotcie, popędliwa (θυμικόν) jest opanowana, a rozumna (λογιστικόν) kontempluje wszystkie stworzone byty (θεωρία γεγονότων)<sup>20</sup>.

Na poziomie naturalnym ćwiczy się mnich w cnotach ludzkich każdego dnia, a jednocześnie korzysta z mocy cnót Boskich (wiary, nadziei, miłości), które mogą się w nim rozwijać dzięki łasce chrztu świętego. Ewagriusza podkreśla, że cnoty ludzkie powinny być wzbogacane przez cnoty boskie, a do wszystkiego potrzebna jest osobista praca.

Każdy człowiek mający w sobie pierwiastki nieskończonej dobroci, mądrości i doskonałości Boga utracił pierwotną świętość przez grzech pierworodny, jednak jego natura nie została całkowicie sponiewierana, chociaż została zraniona w swych siłach naturalnych i skłania się ku grzechowi<sup>21</sup>. Ewagriusz tak tłumaczy pojawienie się zła w życiu ludzkim:

<sup>16</sup> Tamże, 38, SCh 171, s. 586; ŻMon 18, s. 238.

<sup>17</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 17, SCh 438, s. 210-112; ŻMon 18, s. 378.

<sup>18</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 89, SCh 171, s. 682; ŻMon 18, s. 250.

<sup>19</sup> Ewagriusz z Pontu, *Sententiae ad monachos*, 118, ŻMon 18, s. 324.

<sup>20</sup> Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 86, SCh 171, s. 676; ŻMon 18, s. 249.

<sup>21</sup> Por. KKK 339 i 405.

Co do mnie, to nie zważam na tych, którzy zło przypisują naturze naszego stworzenia (...). Jeśli bowiem wszelkie zło powstaje przez rozumną, gniewliwą bądź pożądlivą część [duszy], te zaś moce mogą być użyte dobrze lub źle, zatem jest oczywiste, że zło powstaje z [ich] niewłaściwego użycia<sup>22</sup>.

Tak więc, nie natura jest zła, lecz złe może być wykorzystanie jej właściwości. O ile myśl demoniczna działa wyłącznie na szkodę człowieka, to Boża myśl wypełnia wierzącego pokojem. Myśl ludzka z kolei może zniżyć się ku złu lub wzniesić się ku wielkoduszności. Zatem rola anachorety polega na pracy w swoim wnętrzu, czyli w świecie myśli i dotyczy panowania nad namiętnościami. Według Pontyjczyka namiętności te mogą mieć dwa źródła w człowieku:

Spośród myśli, które nas obciążają, jedne w istocie pochodzą z natury, inne ze słabości naszej woli. Z natury pochodzą te, które wywodzą się z krwi i ze strony naszych rodziców, natomiast z woli te, które przytrafiają się nam z powodu gniewu i żądź (...) i obciążają umysł, jeśli przyzwolimy na nie<sup>23</sup>.

Na pojawianie się zachowań czy reakcji wrodzonych mamy niewielki wpływ. Odziedziczona cecha, jak np. nieśmiałość, z pewnością nieprędko wydoskonali się w odwagę. Ewagriusz był świadom, że człowiek dziedziczy określone cechy od swoich rodziców. Przez ludzkie zaniedbanie i przez przyzwolenie bliższa mnichowi stanie się wada lenistwa niż cnota pracowitości; przy braku pracy nad sobą może on bardziej utrwalić w sobie postawę lęku czy nieśmiałości niż męstwa. Dlatego też walka z jakąkolwiek słabością powinna być ukierunkowana pozytywnie, to znaczy ma być inspirowana dobrem, szczególnie podczas ciężkich pokus. Czytamy:

Dobrej zaś myśli przeciwstawiają się tylko dwie myśli, mianowicie demoniczna i ta, która pochodzi z naszej woli zwracającej się ku temu, co gorsze. Z natury zaś żadna zła myśl nie pochodzi<sup>24</sup>.

To bardzo ważne stwierdzenie. Myśl ludzka z natury (φύση) jest dobra (ἀγαθός); dzięki temu nawet poganie odnoszą się z miłością do swoich dzieci<sup>25</sup> i w sposób naturalny potrafią czynić wiele dobrego. Nawet u dobrych ludzi mogą się jednak pojawić złe myśli; mogą się rozbudzić namiętności. Zły duch może doprowadzić do rozproszenia dobrych myśli i zesłać złe myśli. Przez usuwanie tego, co dobre i naturalne może on sprowadzić śmierć duchową<sup>26</sup>, a przynajmniej doprowadzić człowieka, także mnicha, do grzechu. Takie jest jego działanie: zwodzić nawet najbardziej posłusznych Bogu.

Ewagriusz przestrzega przed błędami w życiu monastycznym, na przykład co do postu. Poszczący mnich, czyli taki, który pozbył się skłonności do obżarstwa,

<sup>22</sup> Ewagriusz z Pontu, *Epistulae*, 30, 2, *ŻMon* 18, s. 171.

<sup>23</sup> Tamże, 55, 2, *ŻMon* 18, s. 203-204.

<sup>24</sup> Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 31, *SCh* 438, s. 260; *ŻMon* 18, s. 395.

<sup>25</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Epistulae*, 18, 1, *ŻMon* 18, s. 153.

<sup>26</sup> Por. tamże, 55, 3, *ŻMon* 18, s. 204.

może jednakże rozbudzić w sobie myśl pamiętania złego, gniewu lub próżności<sup>27</sup>. Podobnie ma się rzecz z anachorezą (opuszczeniem krewnych ze względu na poznanie Boga) i przyjęciem ich odwiedzin, które samo w sobie jest czymś dobrym, ale może powodować wewnętrzne rozproszenie czy nawet wzburzenie<sup>28</sup>. Te przypadki są dowodem na maskowanie się złego ducha pod przykrywką powziętej praktyki ascetycznej; zaciemnia on jej właściwy sens i utrudnia użycie duchowych metod oczyszczania (ἐκκάθαρσις) namiętnej części (παθητικόν) duszy<sup>29</sup>. Ogólnie mówiąc, demon próbuje to, co dobre, zamieniać w zło i szkodliwym czynić to, co mogłoby być przydatne.

### 3. Myśli anielskie

Myśli anielskie mają charakter nadprzyrodzony, pochodzą od istot bliskich Bogu, pragną dla człowieka dobra oraz wprowadzają w jego życie spokój i harmonię. Dla rozróżnienia myśli przychodzących od aniołów lub samych aniołów, Ewagriusz opisuje znaki szczególne ich obecności:

Nie należy uważać każdego nagle pojawiającego się anioła za posłańca Pańskiego, ale [tylko] takiego, którego słowo daje doskonałą radość i pokój duszy przestraszonej i przelęknionej jego widokiem. Demony bowiem swoim wyglądem nie przynoszą jej takiego uspokojenia, lecz napawają duszę i ciało ogromnym lękiem i drżeniem, a cichym głosem wzniecają w sercu trwogę i zamęt<sup>30</sup>.

Zdaje się, że Ewagriusz utożsamia myśli pochodzące od aniołów z obecnością aniołów blisko człowieka. Aniołowie wprowadzają człowieka w stan szczęścia, jednakże Ewagriusz przypomina, że na etapie rozpoznawania duchów mogą pojawić się błędy. Ewangelia mówi, że Maryja zmieszała się na widok anioła (Łk 1, 29), ale później się uspokoiła. Wraz z przyjściem demonów sytuacja jest odwrotna; demony, nawet gdyby na początku przybrały formę przyjemną, to potem wnoszą lęk i trwogę. Mnich musi odznaczać się czujnością oraz roztropnością w rozeznaniu duchów, ponieważ „sam szatan przemienia się w anioła światłości, aby nas oszukać, czasem okazując, że udzieli łask duchowych, abyś upadł i oddał mu pokłon”<sup>31</sup>. Tego właśnie doświadczył Jezus na pustyni (Mt 4, 1-11). Podobnych pokus doświadczyło wielu świętych.

Niestety, myśli anielskie muszą niekiedy współistnieć lub niejako konkurować z myślami złymi, co wynika ze współistnienia dobra i zła w świecie. Zdaniem Ewagriusza nie jest to dowód ich mocy, lecz taki właśnie porządek jest zamysłem Boga, który dopuszcza to, co najdoskonalsze, i to, co jest mniej doskonałe na drodze do

<sup>27</sup> Por. tamże, 52, 6, *ŻMon* 18, s. 200-201n.

<sup>28</sup> Por. tamże, 55, 4, *ŻMon* 18, s. 205.

<sup>29</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 78, SCh 171, s. 666; *ŻMon* 18, s. 248.

<sup>30</sup> Ewagriusz z Pontu, *Antirrheticus*, 17, *ŻMon* 36, s. 216.

<sup>31</sup> Ewagriusz z Pontu, *Tractatus ad Eulogium Monachium*, 34, PG 79, 1140; *ŻMon* 36, s. 130.



ostatecznej doskonałości<sup>32</sup>. To właśnie powoduje, że człowiek na swej drodze życiowej doświadcza zarówno dobra, jak i zła. Wewnętrzna walka z powodu zranionej natury jest bardzo potrzebna; człowiek ma wolną wolę i wpływ na swoje uzdrowienie i uświęcanie się; nie jest sam, bowiem ma wzór doskonałego człowieczeństwa w Jezusa Chrystusie i jest przez Niego wspomagany.

Ludzie podobni są do aniołów w tym sensie, że jak oni posiadają rozum i wolną wolę, a przede wszystkim są zdolni do miłości<sup>33</sup>. Ludzie wypełniają swoje powołanie do udziału w Boskiej naturze. Prawda, że muszą na tej drodze pokonywać trudności, a nawet staczać walki. Mistrz Ewagriusz z wielką ufnością poleca oddać owe walki szczególnej opiece Boga:

Ty zatem, który zanosisz błagania ku świętej Trójcy, znając te rzeczy, nad którymi chętnie się trudzisz, strzeż swego serca z wszelką czujnością, abyś nie został podstępnie schwytyany w sidła przykładając się do trudów zewnętrznych<sup>34</sup>.

Godne uwagi jest to, że Ewagriusz mówi o zanoszeniu błagań do Trójcy świętej. Być może czyni aluzję do praktyk modlitewnych w owym czasie. Na pewno wyraża w ten sposób wiarę, że uświęcenie człowieka jest dziełem Boga Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Ewagriusz poświęcił wiele miejsca w swoich pismach praktykom ascetycznym, jednak na tym etapie skupia się bardziej na sprawach zewnętrznych, np. na umiarkowaniu w jedzeniu, umartwieniu ciała, odwiedzaniu chorych lub gościnności. Dlatego przestrzega przed małodusznością i wszelkim zaślepieniem, prowadząc już doświadczonego anachoretę dalej w głąbię rozeznawania i tajniki prawdziwej modlitwy:

Aniołowie się cieszą, gdy pomniejsza się zło, demony zaś, gdy słabnie cnota. Jedne bowiem są sługami miłosierdzia i miłości, drugie – poddanymi gniewu i nienawiści. Gdy zbliżają się aniołowie, napelniają nas radością duchowej kontemplacji, gdy zaś nadchodzą demony, pogrążają duszę w haniebnych obrażeniach<sup>35</sup>.

Anioł (ἄγγελος) lub posłaniec według Ewagriusza, to sługa (θεράπων) miłosierdzia (ἔλεος) i bezinteresownej miłości Boga (ἀγάπη), który przybliżając się do człowieka, darzy go możliwością duchowej kontemplacji Bożych tajemnic (πνευματικῆ θεωρίας).

Te doniosłe cnoty, które są w człowieku, wymagają jednakże doskonalenia; potrzebne jest oczyszczanie intencji w działaniu. Ewagriusz twierdzi, że umysł (νοῦς), zajęty w czasie modlitwy namiętnościami i myślami o rzeczach zmysłowych, nie ujrzy Boga, gdyż te namiętności Go przesłaniają. Tłumaczy, że namiętności usu-

<sup>32</sup> Por. KKK 310, s. 82.

<sup>33</sup> Tamże, 311, s. 83.

<sup>34</sup> Ewagriusz z Pontu, *Tractatus ad Eulogium Monachium*, 34, PG 79, 1140; *ŻMon* 36, s. 130.

<sup>35</sup> Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 76, SCh 171, s. 664; *ŻMon* 18, s. 247.



wa się przez cnoty, a duchową radość zdobywa się przez kontemplację<sup>36</sup>. Ewagriusz przypomina, że obecność Boga nie jest tylko wyobrażeniem, lecz jest rzeczywistością, chociaż trudną do zrozumienia i niewypowiedzianą. Chrześcijanin na wzór Mojżesza powinien wobec Boga zdjąć sandały i zakryć twarz w zachwycie przed Jego chwałą (Wj 3, 1-6).

Demony za wszelką cenę pragną niszczyć spotkanie Boga z człowiekiem w modlitwie, podsuwając gniew (οργή) i pobudzając wyobraźnię (φαντασία). Jednakże modlący się nie jest sam, bowiem według Ewagriusza istoty niebieskie, czyli aniołowie, przychodzą do nas pomocą i dobrą radą:

Naturą popędliwości jest walka z demonami i sprzeciwienie się każdej przyjemności. Dlatego aniołowie, stawiając nam przed oczami przyjemność duchową i szczęście z niej płynące, zachęcają, by popędliwość skierować przeciwko demonom. One zaś przeciwnie: ciągnąc nas ku światowym żądom zmuszają popędliwość, aby wbrew naturze walczyła z ludźmi. Skutkiem tego umysł pogrążony w mroku i oderwany od poznania staje się zdracją cnot<sup>37</sup>.

Ewagriusz przestrzega przed przyjemnością (ήδονή), która pochodzi od demonów i żądy świata (επιθυμία κοσμική), dlatego przypomina o przyjemności duchowej (πνευματική ήδονή), która wprowadza pokój i kieruje ludzką popędliwość przeciwko złu. Jak demony popychają człowieka ku namiętnościom, tak aniołowie zachęcają go do walki ze światowymi żądzami.

Również św. Antoni Pustelnik przestrzega swoich uczniów przed niestałością. Ona przynosi zgubę ludziom i zasmuca istoty niebieskie:

Tak, powiadam wam, ów stan zaniedbania, upadku, odwrócenia się od świętości, jest nie tylko naszą zgubą, ale i cierpieniem aniołów i świętych Pańskich (...). Tak, synowie, jest rzeczą pewną, iż ów stan upadku, w którym się znajdujemy, jest dla nich powodem smutku i, odwrotnie, nasze zbawienie i nasze wejście do chwały przyniosą im radość i wesele<sup>38</sup>.

Kiedy umysł ulegnie gniewowi i wstrętnym namowom ze strony demonów, pełen wzburzenia nie jest w stanie modlić się i tonie we własnej rozpacz. Św. Antoni nazywa ten stan upadkiem, dalekim od wielkiego szczęścia, którego pragną dla nas aniołowie i święci Pańscy. Cieszą się oni, gdy człowiek trwa w dobrym, a smućą się, gdy upada.

Czuwający nad ludźmi od momentu stworzenia aniołowie służą wypełnieniu zamysłu Bożego: wspomagały one swoją opieką proroków, przekazywały zamiary Boga, głosiły zbawienie; ponadto Anioł Gabriel przepowiedział narodzenie samego Jezusa Chrystusa<sup>39</sup>, doskonałego wzoru do naśladowania.

<sup>36</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 40, SCh 438, s. 288-290; ŻMon 18, s. 403.

<sup>37</sup> Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 24, SCh 171, s. 556; ŻMon 18, s. 235.

<sup>38</sup> Św. Antoni, *Epistulae*, IV, 10, ŻMon 35, s. 189n.

<sup>39</sup> Por. KKK 332.

Ponieważ naszym tematem jest walka ze złymi myślami, nie rozwijamy szczegółowo nauki Ewagriusza o aniołach oraz ich funkcji, lecz tylko ją sygnalizujemy, ona bowiem, na zasadzie przeciwstawienia, pozwoli nam na lepsze zrozumienia jego nauki o myślach złych i o walce z nimi.

#### 4. Myśli demoniczne

Myśli demoniczne to takie, które nakłaniają człowieka, by poddał szkodliwym skłonnościom swój umysł, serce, a nawet ciało. Ewagriusz podaje, które z myśli przyczyniają się do przegrania walki z siłami zła:

Spośród demonów, które sprzeciwiają się [ascetycznej] praktyce, pierwsze do walki powstają te, które odpowiedzialne są za żądę obżarstwa, i te, które podsuwają nam chciwość pieniędzy, oraz te, które zachęcają nas do szukania ludzkiej chwały. Wszystkie inne, które po nich z kolei następują, przejmują zranionych przez tamte<sup>40</sup>.

Człowiek konfrontując się z codziennością często narażony jest na owe podszepty zła i zasadzki z zewnątrz. U mnicha oddalonego od świata pierwszym obszarem walki są jego serce i umysł, a więc to, co najbardziej wewnętrzne i intymne, staje do pojedynku wcale nie prostego ani mniej realnego. Przeciwno monastycznej praktyce postu demon rozbudza pokusę obżarstwa. Przeciwno monastycznej cnotie ubóstwa - chciwość pieniędzy i innych dóbr materialnych. Przeciwno monastycznej cnotie pokory - pragnienie ludzkiej chwały. Demony tworzą zatem sytuacje paradoksalne wśród mnichów.

Ewagriusz zaznacza, że podobnymi myślami szatan kusił także Jezusa Chrystusa (Mt 4, 1-11; Łk 4, 1-13) przebywającego w głodzie na pustyni. Podsuwał Mu myśl, by kamienie zamienić w chleb. Wziąwszy Jezusa (zapewne w sensie przenośnym) na narożnik świątyni proponował Mu rzucić się na dół w przekonaniu, że uratują Go aniołowie. Wprowadzonemu na bardzo wysoką górę ukazał złudną perspektywę wykorzystania mocy Bożej do założenia wielkiego królestwa na tym świecie.

Pokusę zamiany kamieni w chleb R. Bartnicki nazywa pokusą tzw. Ewangelii społecznej, troszczącej się nie tyle o dobro duchowe człowieka, co o rzeczy materialne dalekie zbawieniu. W drugiej pokusie zły duch namawia, aby Jezus udowodnił swoją godność mesjańską w obrębie świątyni. Za trzecim razem oferuje Mu wszystkie królestwa świata i władzę nad nimi<sup>41</sup>, co jest swego rodzaju parodią, wszak Chrystus jest Królem wszechświata. Jezus znając doskonale wolę Ojca, odpędza od siebie diabła rozpoznając jego podstęp.

Sam Ewagriusz doświadczył działania złych duchów, dlatego zagadnienia, które porusza, nie mają charakteru czysto teoretycznego, lecz oparte są na praktyce. Godny uwagi jest jego opis następstw kuszących po sobie myśli:

<sup>40</sup> Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 1, SCh 438, s. 148-150; ŻMon 18, s. 361.

<sup>41</sup> Por. R. Bartnicki, *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011, s. 88-89.

Nie może człowiek natknąć się na [jakiegoś] demona, jeśli najpierw nie został zraniony przez tamte, stojące w pierwszym szeregu. Nie można ulec popędliwości, jeżeli nie walczyło się [najpierw] o pokarm bądź bogactwa, albo o chwałę<sup>42</sup>.

Trzy opisane wyżej myśli: obżarstwo (γαστριμαργία), żądza pieniądza (φιλαργυρία) i szukanie ludzkiej chwały (κενοδοξία) Ewagriusz uznał za główne przeszkody w ascezie. Są one zaczątkiem kolejnych sztuczek złych duchów. Zło nie kończy się na przegranej jednego demona, lecz przyciąga kolejnego bardziej złośliwego, co dowodzi jak silny i przebiegły jest nieprzyjaciel. Tym samym fakt rozbudzenia jednej z namiętności (pożądliwości bądź popędliwości) wiąże się z wcześniejszym już doświadczeniem ich obu. Wiadomo, że dziedziczymy wewnętrzne rozbitcie i skłonność do grzechu jako skutek upadku pierwszych rodziców, a to ułatwia działanie złym duchom.

Mistrz z Pontu stwierdza, że nie może stanąć przed Bogiem umysł przytłoczony przez nieczyste myśli, ponieważ żar namiętności utrudnia poznanie Boga<sup>43</sup>. Proponuje więc wyrzeczenie się światowych przyjemności, by osiągnąć beznamiętność właściwą modlitwie, bo tylko beznamiętność (ἀπάθεια) „porywa na duchową górę umysł rozkochany w mądrości”<sup>44</sup>.

Ewagriusz kierował swoje słowa głównie do mnichów, a zapewne także do mniszek oddalonych od uciech światowych<sup>45</sup>. Nie oznacza to jednak, że jego słuchacze, chociaż udali się na pustynię, byli zupełnie odcięci od świata. Tkwili w nim i tkwią obecnie niejako na dwa sposoby. Pierwszy jest negatywny, to znaczy podlegają podobnym pokusom i mechanizmom jak ludzie w świecie. W tym sensie świat idzie z nimi na pustynię. Drugi sposób jest pozytywny; mimo, że mnisi są oddaleni od świata, a czasem i od siebie wzajemnie, tworzą duchową więź z innymi ludźmi, często za nich się modlą<sup>46</sup>.

Ewagriusz odwołuje się do ideału ἀπάθεια, który był powszechnie znany w starożytności i ceniony tak przez filozofów, jaki chrześcijan. Przed Ewagriuszem wiele na temat stanu ἀπάθεια pisał Klemens Aleksandryjski<sup>47</sup>. W świecie realizacja tego ideału jest trudna, ale na odosobnieniu, gdzie mnisi nie angażują się wprost w

<sup>42</sup> Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 1, SCh 438, s. 152; *ŻMon* 18, s. 361.

<sup>43</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 22, SCh 438, s. 230; *ŻMon* 18, s. 385.

<sup>44</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione*, 53, PG 79, 1177; *ŻMon* 18, s. 286.

<sup>45</sup> Monastycyzm żeński jest późniejszy od męskiego, rozwijał się on raczej w pobliżu osiedli zamieszkałych przez ludzi niż na odległych pustyniach.

<sup>46</sup> Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, *Venite seorsum. Instrukcja o życiu kontemplacyjnym i o klauzurze mniszek (15 VIII 1969)*, cytuje myśl Ewagriusza z Pontu z dzieła *De oratione*, 124.

<sup>47</sup> J. Grzywaczewski, *Modlitwa dojrzałego chrześcijanina według Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 2013, s. 64-65: „Klemens nawiązał do pojęcia *apatheia* nadając mu interpretację chrześcijańską. *Apatheia* w jego ujęciu nie jest tylko opanowaniem uczuć czy pożądań, lecz jest jakimś wyciszeniem wewnętrznym wynikającym z obcowania z Bogiem”.

działanie praktyczne, jest więcej możliwości do wewnętrznego wyciszenia się poprzez modlitwę i praktyki ascetyczne. Jak ludziom w świecie liczne obowiązki utrudniają modlitwę oraz utrzymanie wewnętrznego spokoju, tak złe myśli utrudniają mnichom życie i pracę wewnętrzną.

Ewagriusz, kierownik duchowy, w dziele *O ośmiu duchach zła* podał charakterystyczne cechy poszczególnych demonów: myśl obżarstwa, nieczystości, chciwości, gniewu, smutku, acedii, próżności oraz pychy. Na pierwszy rzut oka widać podobieństwo ze spisem siedmiu grzechów głównych przyjętym na Zachodzie. Są to: nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, nieczystość, chciwość, gniew, zazdrość, leniwość i pycha. Podobnie jak pierwsza namiętność jest przyczyną kolejnych, tak samo wstrzeźliwość jest początkiem wszystkich działań ascetycznych<sup>48</sup>. Ćwicząc się w cnotach i poznawaniu namiętnych myśli, człowiek uzbrojony w tarczę beznamiętności otwiera się na działanie Boże w modlitwie.

### Streszczenie

Autorka omawia syntetycznie rodzaje myśli, których doznaje człowiek według Ewagriusza z Pontu. Najpierw podaje kilka ogólnych uwag co do myśli. Następnie omawia poszczególne rodzaje myśli, w zależności od ich źródła. Istnieją bowiem myśli czysto ludzkie, pochodzące z natury człowieka, myśli anielskie i myśli demoniczne.

### Słowa kluczowe

Nauka ascetyczna Ewagriusza z Pontu, źródła myśli, rodzaje myśli: myśli pochodzące z natury człowieka, myśli anielskie, myśli demoniczne.

### Types of thoughts according to Evagrius Ponticus (abstract)

The author discusses synthetically types of thoughts in human mind according to Evagrius of Pontus. First, she gives some general observations about the thoughts. Then, she discusses different types of thoughts, depending on their origins. There are in fact three kinds of thoughts: (purely) human, angelic and demonic.

### Keywords

Evagrius of Pontus' ascetic doctrine, the origins of thoughts, types of thoughts: thoughts from the human nature, angelic thoughts, demonic thoughts.

### Bibliografia

#### Źródła

Św. Antoni Wielki, *Epistulae*, PG 40, 977-1066; *Listy*, [w:] Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tł. A. Ziółkowski, Kraków 2008, *ŻMon* 35, s. 149-212.

<sup>48</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *De octo spiritibus malitiae*, 1, PG 79, 1145; *ŻMon* 18, s. 411.

- Ewagriusz z Pontu, *Antirrheticus; O sporze z myślami*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tł. B. Spieralska, L. Nieścior, Kraków 2005, *ŻMon* 36, s. 149-221.
- Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, SCh 438, s. 148-301; *O różnych rodzajach złych myśli*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. L. Nieścior, Kraków 2011, *ŻMon* 18, s. 361-406.
- Ewagriusz z Pontu, *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1146-1166; *O ośmiu duchach zła*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. L. Nieścior, Kraków 2011, *ŻMon* 18, s. 409-436.
- Ewagriusz z Pontu, *De oratione*, PG 79, 1166-1199; *O modlitwie*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. K. Bielawski, Kraków 2011, *ŻMon* 18, s. 275-305.
- Ewagriusz z Pontu, *Epistulae*, ed. J. Dummer, *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*; TU 133, Berlin 1987, s. 209-221; *Listy*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. A. Ziernicki, L. Nieścior, Kraków 2011, *ŻMon* 18, s. 129-221.
- Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, SCh 171, s. 498-711; *O praktyce [ascetycznej]*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. E. Kędziorek, Kraków 2011, *ŻMon* 18, s. 225-255.
- Ewagriusz z Pontu, *Sententiae ad monachos; Do mnichów mieszkających we wspólnotach*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. M. Grzelak, Kraków 2011, *ŻMon* 18, s. 313-326.
- Ewagriusz z Pontu, *Tractatus ad Eulogium monachum*, PG 79, 1194-1139; *Traktat dla Eulogiusza mnicha*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tł. M. Grzelak, Kraków 2005, *ŻMon* 36, s. 79-130.

#### Opracowania

- Bartnicki R., *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011.
- Grzywaczewski J., *Modlitwa dojrzałego chrześcijanina według Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1013.
- Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, *Venite seorsum. Instrukcja o życiu kontemplacyjnym i o klauzurze mniszek* (15 VIII 1969)
- Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
- Nieścior L., *Wstęp*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, *ŻMon* 18, Kraków 2011, s. 11-49.
- Nieścior L., *Wstęp*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, *ŻMon* 36, Kraków 2005, s. 9-26.

#### Skróty

- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris 1857-1866.
- SCh *Sources Chretiennes*, Paris 1942-.
- ŻMon* *Źródła Monastyczne*, Kraków 1993-.

Leon Nieścior OMI\*

## ŚW. IGNACY LOYOLA (ĆD 32-35) I MNISI STAROŻYTNI O ASCEZIE MYŚLI

W kilku paragrafach swoich *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacy Loyola zawarł kwintesencję nauki o ascezie myśli. Jego stwierdzenia są owocem głębokiego wnikania w wymykającą się przeciętnej percepcji sferę duchowego i psychicznego życia. Z pewnością niezwykle bogate doświadczenie wewnętrzne ośmieliło go do orzekania o tak subtelnych sprawach. Podobnie też przyswojone, zwłaszcza przez studium dostępnej literatury ascetycznej, doświadczenie innych pomagało mu w zdobywaniu wiedzy na temat myśli i ich znaczenia w życiu duchowym. Być może Ignacy docierał do tradycji patrystycznej pośrednio, przez lekturę dzieł średniowiecznych i późniejszych, niemniej przy lekturze jego *Ćwiczeń* łatwo wyczuwa się bliskie pokrewieństwo z monastyczną tradycją pierwszych wieków. Nie zamierzamy wykazywać bezpośredniego wpływu Ojców Kościoła na poglądy Ignacego, ale wskazać na styczność idei wybranych pisarzy z jego myślą.

### Źródła myśli

W *Ćwiczeniach duchownych* autor wymienia źródło pochodzenia myśli:

Z góry przyjmuję, że są we mnie trzy [rodzaje] myśli, a mianowicie jedna myśl moja, tj. powstająca z mojej tylko wolności i woli, dwie zaś inne przychodzą do mnie z zewnątrz, jedna od ducha dobrego, druga od ducha złego (Ćd 32).

Refleksja nad źródłem naszych myśli była bliska starożytnym pisarzom ascetycznym. Bliskie powyższemu rozróżnieniu jest stwierdzenie św. Augustyna, który sprowadza źródła myśli do dwóch: powstającej spontanicznie i pochodzącej z cudzej perswazji (*una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius*)<sup>1</sup>. A więc nie tylko duchy, ale także i drugi człowiek może nam z zewnątrz podsunąć jakąś myśl. Ignacy w Ćd 32 nie rozróżnia myśli złych i dobrych. Z pewnością od dobrego ducha mogą pochodzić tylko dobre myśli, od złego - tylko złe, czyli demoniczne. A jakie myśli powstają „z mojej tylko wolności i woli”? W tym miejscu autor na to pytanie nie odpowiada. Ale nietrudno jest stwierdzić, że z naszej wolnej woli może pochodzić myśl dobra lub zła. Według Ewagriusza z Pontu, nie ponosimy odpowiedzialności za po-

\* Ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio*, III, 10.



wstanie myśli suflowanej nam z zewnątrz, ale za myśl, którą wewnętrznie rodzimy i przechowujemy. Ewagriusz rozróżnia pomiędzy dobrym i złym upodobaniem (*proairesis*)<sup>2</sup>. Czyli wolno rozróżnić dwojaką przyczynowość we wskazanej przez Ignacego wolnej woli jako źródle myśli. Gdy wola skłania się do dobra, rodzi dobrą myśl, a gdy do zła – złą myśl. Jest oczywiste, że bezpośrednio to umysł rodzi myśl, ale pośrednio – wola, bo myśl jako myślenie (*logismos*), a nie chwilowe pomyślenie (*logos*), wymaga zgody woli.

Czy każda myśl pochodząca od człowieka, a więc ze źródła wewnętrznego, wymaga zaangażowania woli? Czasem myśli przychodzą mimowolnie i na etapie powstania nie są uwarunkowane naszą wolą, jej upodobaniem. Mówiąc językiem współczesnym, rodzi je nasza natura psychofizyczna. Zresztą, nasza natura może kształtować nie tylko jakąś chwilową myśl, ale w ogóle myślenie, skądinąd mające do pewnego stopnia wartość neutralną. Ewagriusz wskazywał właśnie na „naturę” jako źródło myśli<sup>3</sup>. Myślą pochodzącą „z natury” jest myśl, którą wzbudza nasze „ciało i krew” (Mt 16, 17) albo więzy z naszymi krewnymi<sup>4</sup>. One na przykład mogą odwozić od surowego życia pustelniczego. „Naturę” wymieniał Ewagriusz obok wolnej woli jako źródło myśli. To jest umowne pojęcie, czy wolną wolę będziemy liczyć jako osobne źródło myśli, czy jako element natury. Wolna wola przecież także należy do naszej natury. Jednak dla podkreślenia różnicy między myślą mimowolną a powstałą z pewnego upodobania wolno ująć „naturę” jako osobne źródło myśli w stosunku do „wolnej woli”.

Chociaż myśli „naturalne” są same w sobie neutralne, jako pewien „surowiec”, to jednak nabywają określonej kwalifikacji moralnej, kiedy dłużej utrzymują się i zaczynają wpływać na nasze działanie.

Jeżeli przyjdzie ci myśl dotycząca koniecznych potrzeb ciała, i zadbasz o nie, i znowu przyjdzie ci ta myśl po raz drugi, i znowu zadbasz – to kiedy przyjdzie po raz trzeci, już na nią nie zwracaj uwagi: jest próżna<sup>5</sup>.

„Próżna” zdaje się oznaczać tutaj „marną”, „przyziemną” myśl, której nie trzeba słuchać. Z podszeptem natury należy się liczyć, ale nie zawsze należy za nim iść.

Tego rodzaju rozróżniane źródła myśli może wydawać się „dzieleniem włosów na czworo”. Jednak nie było nim dla takich mistrzów życia duchowego, jak mnisi starożytni czy św. Ignacy. Dostrzegali oni duży pożytek w takich dociekaniach, ponieważ pozwalały zastanowić się nad źródłem myśli, wartościować je i widzieć, że coś istotnego zależy od ludzkiej woli.

### Zasługa dobrych myśli

Autor *Ćwiczeń duchownych* w sposób dość oryginalny, jak się wydaje, mówi o zasługach przed Bogiem w walce z myślami: „Dwa są sposoby zdobywania zasługi, gdy

<sup>2</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Capita cognoscitiva*, 46, ed. J. Muyltermans, s. 43.

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Epistulae*, 55, 2.

<sup>5</sup> AOP, Pojmen, 40 (614), ŻMon 4, s. 397.



nachodzi nas myśl zła z zewnątrz” (Ćd 33). Temat zasług nie był rozwinięty w starożytności. Jeszcze rzadziej mówiono o zasługach dobrych myśli, bo jeśli już mówiło się o zasługach, to raczej dobrych uczynków czy cnót.

Ewagriusz porównuje mnicha czuwającego nad myślami do pasterza pasącego owce: „Myśli tego świata powierzył Pan człowiekowi jak owce dobremu pasterzowi”<sup>6</sup>. Strzegąc swoich myśli, chroni je przed tym, by nie padły łupem różnych namiętności. Na końcu wywodu Ewagriusz wskazuje na cel takiej czujności:

Paśmy owce pod górą Synaj, aby Bóg naszych ojców i do nas zawołał z ciernistego krzaka (por. Wj 3, 4), i nas obdarzył [poznaniem wewnętrznych] zasad [które tkwią] w znakach i cudach<sup>7</sup>.

Autor nie mówi o zasługach, ale o nagrodzie za czujność. Czujny pasterz swoich myśli zbliża się do Synaju, do góry spotkania z Bogiem, Jego objawienia i przymierza z Nim, do góry znaków i cudów.

O zasługach myśli więcej rozprawiał św. Beda Czcigodny (+ 735). Dokonuje się nasza wewnętrzna konsekracja, gdy w darze ofiarnym składamy Bogu dobre uczynki i czyste myśli. Dzięki nim zdobywamy też zasługę u Boga, który obdarza nas świętością<sup>8</sup>. Beda alegorycznie interpretuje 1 Sm 15, 1: *To mnie posłał Pan, aby cię namaścić na króla nad swoim ludem, nad Izraelem*. Otóż każdy człowiek o czystym sercu, który pragnie oglądać Boga, staje się niczym namaszczony król Izraela władcą nad samym sobą i zarządza bogactwem swoich dobrych myśli i czynów. Dzięki tak zdobywanym zasługom żywi nadzieję, że ujrzy Boga<sup>9</sup>. Beda tłumaczy przenośnie obietnicę Jezusa, iż nie spadnie włos z głowy jego uczniów (por. Łk 21, 18). Nie tylko wielkie czyny czy słowa świętych przetrwają u Pana, ale nawet ulotne myśli naznaczone wiarą (*cogitationes fideles*). Albowiem Panu są miłe nawet zasługi dobrych myśli<sup>10</sup>.

Św. Ignacy rozróżnia pomiędzy mniejszą zasługą odpędzenia jednorazowo

<sup>6</sup> Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus*, 17.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Beda Czcigodny, *De tabernaculo*, 3: „Quibus nimirum oblationibus consecratio nostra perficitur dum per opera bona et cogitationes puras meritum nobis sanctimoniae domino donante conquirimus”.

<sup>9</sup> Beda Czcigodny, *In primam partem Samuhelis libri IV et Nomina locorum*, II, 15: „Omnis mundo corde qui dei uisionem desideranter expectat rex super populum eius israhel unctus est super ipsum scilicet bonarum cogitationum actionum que coetum cuius se meritis sperat ad eius uisionem pertinere”.

<sup>10</sup> Beda Czcigodny, *In Lucae evangelium expositio*, 6, 21: „Capillus de capite discipulorum domini non peribit quia non solum fortia quaeque gesta uel dicta sanctorum de quibus dicitur, dominus custodit omnia ossa eorum, sed et uolatilis ut ita dicam ac tenuissima cogitationum fidelium superficies quae de occulta cordis radice quasi de cerebro caesaries exit apud iustum iudicem conseruata digna mercede donabitur. Vnde recte propheta ut bonorum etiam cogitatum merita domino quam sint accepta demonstrat, et reliquiae, inquit, cogitationum diem festum agent tibi”.

złej myśli, a większą zasługą odpędzenia jej wielokrotnie, aż po całkowite jej odparcie (por. poniżej Ćd 32). Czymś większym jest ukształtowanie w sobie trwałej postawy odrzucenia jakiejś pokusy, trwałe myślenie po Bożemu w danej sprawie, aniżeli pojedyncza myśl pokonująca jeden raz tę pokusę. Zdobywając taką trwałą przewagę nad myślą aż po jej pokonanie, człowiek zdąża prędko do określonej cnoty: męstwa, cierpliwości, czystości, pobożności. Odparłszy na stałe jakąś powtarzającą się myśl, usuwamy niejako nośny element konstrukcji, którą jest wada, a przygotowujemy grunt pod przeciwną jej postawę, czyli cnotę. Gdy ta zakorzeni się w duszy, rodzi w nas dobre myśli, przeciwne tamtej pokonanej.

W tym sensie Ambroży porównuje cnotę do żyznej ziemi, która rodzi dobre owoce i jako pierwociny przynosi twórcze zamysły, prowadząc do zasług niczym do żniwa<sup>11</sup>. Ojcowie Pustyni uzależniali jakość życia duchowego od stopnia sprzeciwu złym myślom:

Pewien brat pytał abba Pojmena: „Czy człowiek może opanować wszystkie swoje myśli i żadnej nie odstąpić nieprzyjacielowi?” Starzec rzekł: „Bywa taki, który zabiera dziesięć, a odstępuje jedną”<sup>12</sup>. Ten sam brat pytał o to samo abba Sisoesa, a on mu odpowiedział: „Zaiste bywa i taki, który nic nie oddaje wrogowi”<sup>13</sup>.

Zdaniem Ewagriusza: „Przeciwko świeckim demony walczą raczej za pomocą rzeczy, przeciwko zaś mnichom najczęściej za pomocą myśli”<sup>14</sup>. Tę drugą walkę mnich z Pontu uważał za cięższą<sup>15</sup>. Świat myśli był dla mnichów starożytnych podstawową areną zmagañ oraz miejscem własnej duchowej weryfikacji.

### Odpedzać złe myśli natychmiast

Św. Ignacy wskazuje na sposoby pracy nad myślami. Podstawową formą ascezy jest zdecydowane odrzucanie złych myśli, bez paktowania z nimi:

Przychodzi mi np. myśl, aby popełnić grzech śmiertelny, a ja tej myśli się sprzeciwiam natychmiast i od razu ją przewyciężam (Ćd 33).

Autor mówi o zasłudze natychmiastowego odpędzenia myśli. Ojcowie potrafili wydobycь pożytek duchowy z alegorycznej lektury najmniej, wydawałoby się, pożytecznych dla ducha fragmentów biblijnych. Nil z Ancyry nawiązuje do postępowania Samsona, który wiązał ogonami lisy, zatykając w nie pochodnie, i puszczał je w dojrzałe zboże Filistynów, i w ten sposób palił ich pola (por. Sdz 15, 4). Z jego pomysłowości wyciąga lekcję dla walczącego ze swoimi myślami: „Dzięki zestawieniu ze sobą krańcowych momentów [tj. końcowego skutku z początkowym zamiarem] zde-

<sup>11</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *De Abraham*, II, 7, 40: „Utique terram, hoc est uirtutem possumus perfectam intellegere, quae bonos fructus daret et fecundas inuentiones cogitationum que primitias, meritorum uindemiam”.

<sup>12</sup> Pojmen, 88 (662), *ŻMon* 4, s. 406.

<sup>13</sup> Tamże, 89 (663), s. 407.

<sup>14</sup> Ewagriusz z Pontu, *Practicus*, 48.

<sup>15</sup> Por. tamże.

maskuje niestosowność tych myśli”<sup>16</sup>. Niech na początku, gdy rodzi się myśl, weźmie pod uwagę skutki tych myśli i „zobaczy wyraźnie kontrast pomiędzy początkiem a końcem”<sup>17</sup>. Co innego myśli obiecują, a co innego przynosi ich finał. *Respice finem* – dalekowzroczność potrzebna jest nie tylko względem całości życia, ale i konkretnych czynów czy myśli.

Skądinąd, należy mieć wzgląd na skutki myśli nie tylko moralne, ale i też psychologiczne, bo jedno wiąże się z drugim.

Tak samo łatwo jest wyzbyć się żywych przedstawień [wzbudzonych przez] namiętności, gdy zmysły niczego już nie dostarczają z zewnątrz. Kiedy zaś one przynoszą jak strumień [ciągle nowe] zmysłowe wrażenia, wtedy staje się nie tylko trudne, ale nawet niemożliwe całkowite oczyszczenie umysłu z takiego zalewu<sup>18</sup>.

Gdy złe myśli zadomowią się w umyśle, ich mnogość i siła narasta i trudniej je wtedy pokonać niż na początku. Nil, podobnie jak inni pisarze, alegorycznie tłumaczy pochwałę zabijania dzieci swoich wrogów. Roztrzaskać dzieci o skałę oznacza unieszkodliwić złe myśli, gdy one dopiero powstały i jeszcze są słabe. Psalmista

błogosławi tych, którzy nie pozwalają na to, aby namiętności wzięły siłę, ale niszczą je, gdy one są jeszcze w okresie niemowlęcym: *Błogosławiony, kto pochwyty i roztrzaska twe dzieci o skałę!*(Ps 137, 9)<sup>19</sup>.

Podobny wniosek nasuwa się, gdy rozwój myśli porównamy do wzrostu zboża. Mianowicie należy

usunąć obrazy, gdy one jeszcze znajdują się w spichlerzu zmysłów, aby padając na glebę umysłu nie wypuściły pędów i, nawodnione rześzystymi i bezużytecznymi deszczami ustawicznej troski, nie przyniosły wielokrotnego plonu złości<sup>20</sup>.

Ataki namiętności zaczynają się od niepozornych wyobrażeń, przychodzą ukradkiem na podobieństwo mrówek; w końcu urastają do wielkiej miary, tak iż wystawiają na niebezpieczeństwo tych, którzy z nimi się spotkają, nie mniejsze od napaści lwa<sup>21</sup>.

Nie wolno pozwolić urosnąć wrogowi tak, żeby zdobył nad nami przewagę; nie należy stwarzać sposobności, aby myśli

stały się nawykiem ani haniebnie pozwolić na uległość, ale w samym zarodku stłumić przyszłą ich zuchwałość, mianowicie zetrzeć dopiero co podnoszącą się głowę węża, zanim dosięgnie pięty (por. Rdz 3, 15)<sup>22</sup>.

Już wielość obrazów użytych dla ilustracji tej samej prawdy, mianowicie potrzeby

<sup>16</sup> Nil z Ancyry, *De monastica exercitatione*, 39, *ŻMon* 46, s. 111.

<sup>17</sup> Tamże, 40, s. 112.

<sup>18</sup> Tamże, 48, s. 122.

<sup>19</sup> Tamże, 49, s. 123.

<sup>20</sup> Tamże, s. 122.

<sup>21</sup> Tamże, s. 123.

<sup>22</sup> Nil z Ancyry, *De monachorum praestantia*, 8, *ŻMon* 46, s. 244.

zdecydowanego usuwania złych myśli na samym ich początku, pokazuje znaczenie tego elementu ascezy, która odwołuje się do prawideł psychiki ludzkiej.

Nil polemizuje z poglądem utrzymującym, że od życia spokojnego i odosobnionego lepszy taki stan życia, w którym człowiek „pozna życie”, pozna wszystkie jego pokusy, stoczy wiele walk, choćby nawet niektóre z nich przegrał. Odpowiada, że pewne izolowanie się od źródła pokus nie jest unikaniem walki, ale prowadzeniem jej w sposób „metodyczny i bezpieczny”:

Kto szybciej wygra na wojnie i łatwiej pokona wrogów: ten, który szaleńczo rzuca się na przeciwnie szyki i twarzą w twarz staje do walki z falangą wrogów, czy ten, który bardziej taktycznie napada na nich i przez zasadzkę i podstęp łatwo ich pokonuje, i dzięki rozsądkowi odnosi zwycięstwo?<sup>23</sup>

Przejawem właśnie tego rozsądku pozostaje sprzeciw wrogowi, gdy nie jest on jeszcze bardzo silny i uzbrojony.

Pewien apoftegmat zdaje się relatywizować taką sztywną regułę natychmiastowego odpędzania złych myśli:

Ten sam pytał znów abba Józefa: „Co mam robić, bo namiętności nacierają: czy mam się od nich odciąć, czy też je wpuścić?”. Starzec mu odpowiedział: „Wpuść je i walcz z nimi”. Abba Pojmen wrócił do Sketis i tam mieszkał; otóż przyszedł tam pewien Tebańczyk i opowiadał braciom: „Pytałem abba Józefa, czy jeśli namiętności nacierają, powinienem się od nich odciąć czy też je dopuścić; i odpowiedział mi: ‘Pod żadnym pozorem nie pozwól im wchodzić, ale natychmiast odcinaj się od nich’”. Kiedy abba Pojmen usłyszał, że abba Józef tak odpowiedział Tebańczykowi, wstał i poszedł do niego do Panefo. I powiedział mu: „Abba, zwierzyłem ci się z moich myśli, a ty inaczej odpowiedziałeś mnie, a inaczej tamtemu Tebańczykowi”. Starzec mu odrzekł: „Czyż nie wiesz, że cię miłuję?” On odpowiedział: „Wiem”. – „A czyż mi sam nie powiedziałeś: ‘Daj mi taką odpowiedź, jak sobie samemu?’”. Odrzekł: „Rzeczywiście”. A starzec na to: „Widzisz, jeżeli namiętności wchodzi, a ty borykasz się z nimi, czynią cię wypróbowanym: oto więc ci odpowiedziałem jak sobie samemu. Ale są inni ludzie, dla których nie jest pożyteczne nawet zbliżać się do namiętności: oni powinni odcinać się od nich natychmiast”<sup>24</sup>.

Nieraz potrzeba pewnej dyskusji ze swymi myślami, rozpracowania ich i unieszkodliwienia. Samo wypieranie może powodować, że jeszcze ze zdwojoną siłą ponownie zaatakują. W przypadku uporczywych myśli zachodzi potrzeba przyjrzenia się im, chociaż już na początku wydają się być szkodliwe. Pan Jezus zwraca się do uczonych w Piśmie, zgorszonych odpuszczeniem przez Niego grzechów paralitykowi: *Dlaczego złe myśli nurtują w waszych sercach?* (Mt 9, 4).

### Odpedzać złe myśli wytrwale

Równie istotnym środkiem ascezy myśli, obok stanowczości, jest wytrwałość w ich odpędzaniu. Św. Ignacy wskazuje na ten środek pośrednio, wymieniając różne za-

<sup>23</sup> Tamże, 6, s. 243.

<sup>24</sup> AOP, Abba Józef z Panefo, 3 (386), ŻMon 4, s. 292.

sługi w pracy nad myślami:

Drugi sposób zdobywania zasługi polega na tym, że gdy nachodzi mię myśl zła, ja jej się sprzeciwiam, a ona znów powraca, a ja zawsze się jej sprzeciwiam, aż myśl ta przewyciężona odejdzie. Ten drugi sposób jest bardziej zasługujący niż pierwszy (Ćd 34).

*Apoftegmaty* dostarczają nam wielu rad dotyczących pracy nad myślami. Wielokrotnie pada zachęta do wytrwałego ich pokonywania:

Przyszedł pewien brat do abba Pojmena i powiedział: „Mam wiele złych myśli i jestem przez to w niebezpieczeństwie”. Starzec wyprowadził go na dwór i powiedział: „Rozedmij pierś i pomieść w niej wichry”. On odrzekł: „Tego nie mogę uczynić”. Powiedział starzec: „Jeżeli tego uczynić nie możesz, to także i nie możesz zabronić myślom przychodzić: ale do ciebie należy stawiać im opór”<sup>25</sup>.

Pytano abba Ammonasa, co to jest droga wąska i ciasna (Mt 7, 14). Odpowiedział: „Droga wąska i ciasna na tym polega, żeby siłą sprzeciwiać się własnym myślom i wyrzekać się dla Boga własnych zachcianek. I to właśnie znaczą słowa: *Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą* (Mt 19, 27)”<sup>26</sup>.

Nie ma gorszego usposobienia, niż kiedy człowiek idzie za własnym sercem, to znaczy za podszeptami własnych myśli, a nie za prawem Bożym: skończy się to dla niego nieszczęściem, bo nie poznał tajemnicy i nie znalazł drogi świętych, by według niej postępować. A więc teraz jest czas pracować dla Pana, zbawienie bowiem znajduje się w czasie utrapienia. Bo napisano: *Przez cierpliwość ocalicie wasze dusze* (Łk 21, 19)<sup>27</sup>.

Pewien brat pytał abba Pojmena: „Czy człowiek może opanować wszystkie swoje myśli i żadnej nie odstąpić nieprzyjacielowi?” Starzec rzekł: „Bywa taki, który zabiera dziesięć, a odstępuje jedną”<sup>28</sup>. Ten sam brat pytał o to samo abba Sisoesa, a on mu odpowiedział: „Zaiste bywa i taki, który nic nie oddaje wrogowi”<sup>29</sup>.

Dla Ojców Pustyni praca nad myślami stanowiła bardzo konkretny i codzienny sposób wcielania Ewangelii w życie. Stwarzała możliwość wypełnienia wielu nakazów Mistrza. Iść wąską bramą, opuścić wszystko, ocalić duszę – to wszystko, zdaniem starców, nie dokonywało się przez jakieś ogólnikowe decyzje, postawy, ale nade wszystko w codziennych zmaganiach z myślami.

W *Apoftegmatach* spotykamy nie tylko wezwanie do wytrwałej pracy nad myślami, ale i rady, jak praktykować tę wytrwałość, zwłaszcza w sprzeciwie swoim myślom:

Ktoś mówił do abba Arseniusza: „Dręczą mnie moje myśli i mówią mi, że nie jestem zdolny do postu ani do pracy, więc żebym przynajmniej poszedł opie-

<sup>25</sup> AOP, Pojmen, 28 (602), *ŻMon* 4, s. 394n.

<sup>26</sup> AOP, Ammonas, 11 (123), *ŻMon* 4, s. 177.

<sup>27</sup> AOP, Izydor ze Sketis, 9 (365), *ŻMon* 4, s. 284n.

<sup>28</sup> AOP, Pojmen, 88 (662), *ŻMon* 4, s. 406.

<sup>29</sup> Tamże, 89 (663), *ŻMon* 4, s. 407.

kować się chorymi, bo i to także jest miłość”. A starzec rozpoznał podszepty diabła i tak odpowiedział: „Wracaj i jedź, pij, śpij, żadnej pracy nie wykonuj – tylko się z celi nie oddalaj”. Bo wiedział, że to wytrwanie w celi doprowadza mnicha do doskonałości<sup>30</sup>.

Przyszłedl kiedyś abba Ammonas do przewozu, zastał prom czekający, wszedł i usiadł. A przyjechała inna łódź i zabrała ludzi, którzy tam byli; i powiedzieli do niego: „Chodź i ty, abba, jedź z nami”. Odrzekł: „Pojadę tylko promem publicznym”. A miał ze sobą wiązkę włókien, i siedział plotąc i rozplatając linę, aż póki prom nie przybił do brzegu; i tak się przeprawił. Uczniowie padli mu do nóg, pytając: „Dlaczego tak postąpiłeś?” Odpowiedział im starzec: „Koniecznie chciałem uniknąć tego, żeby mnie moje myśli popędzały w drodze”. A to jest nauka, że powinniśmy drogą Bożą iść spokojnie<sup>31</sup>.

Abba Izajasz pytał abba Pojmena w sprawie nieczystych myśli. Abba Pojmen mu odpowiedział: „To jak skrzynie pełne szat: jeśli ich nie ruszać, z czasem mól je zniszczy. Podobnie i myśli, jeśli ich uczynkami ciała nie wykonujemy, z czasem zanikają, jak zżarte przez mole<sup>32</sup>”. W tej samej sprawie pytał go i abba Józef; i odpowiedział mu abba Pojmen: „Gdyby ktoś związał w worku węża i skorpioną na pewno po jakimś czasie zdechną; podobnie i złe myśli, podsuwane przez szatanów, giną dzięki cierpliwości<sup>33</sup>”.

Lekarstwem na myśl o rezygnacji i ucieczce jest nieraz coś przeciwnego: usilne trzymanie się dotychczasowego miejsca i sposobu życia, dotychczasowego stanu, obowiązków i zadań. Antidotum na popędzającą nas myśl, na zdenerwowanie, niepokój i odczuwaną konieczność pośpiechu, jest postawa przeciwna, zdanie się na samoczynny rytm dnia, bez wymuszania czegokolwiek. Wobec napływu myśli nieczystych zaleca się ich osłabienie nie przez wewnętrzne szamotanie się i skupienie uwagi na tym problemie, ale przez to, że nie ulegamy ich prowokacji i pozwalamy uzdrawiać się przez sam upływ czasu.

Kluczowym elementem pracy nad myślami jest dialog prowadzony z nimi samymi, czyli z sobą, ze swoim kierownikiem duchowym oraz na modlitwie z Bogiem:

Ten sam opowiadał o abba Izydorz, że go dręczyła myśl: „Jesteś wielkim człowiekiem”. I odpowiadał swoim myślom: „Czyż jestem jak abba Antoni? Albo czy rzeczywiście stałem się jak abba Pambo lub inni Ojcowie, którzy podobali się Bogu?”. I kiedy tak argumentował, pokusa znikła. A gdy potem znowu kuszony był do małoduszności i wróg mu mówił: „Po wszystkich swoich trudach pójdziesz i tak na wieczne potępienie” – on odpowiadał: „Choćbym i poszedł do piekła, was znajdę tam i tak poniżej siebie<sup>34</sup>”.

Pewien brat mówił do abba Pojmena: „Kiedy popełnię występki, którego się wstydzę, myśli moje zadręczają mnie i oskarżają: Dlaczego zgrzeszyłeś?”. Sta-

<sup>30</sup> AOP, Arseniusz, 11 (49), *ŻMon* 4, s. 150n.

<sup>31</sup> AOP, Ammonas, 6 (118), *ŻMon* 4, s. 175.

<sup>32</sup> AOP, Pojmen, 20 (594), *ŻMon* 4, s. 393

<sup>33</sup> Tamże, 21 (595), s. 393

<sup>34</sup> AOP, Izydor, 6 (362), *ŻMon* 4, s. 284.



rzec mu odpowiedział: „W chwili, w której człowiek popada w grzech, a powie: ‘Moja wina’ – tym samym grzech ustaje”<sup>35</sup>.

Powiedział abba Teodor ze Sketis: „Przychodzi jakaś zła myśl, sprawia niepokój i zabiera mi czas: nie doprowadza mnie aż do zgrzeszenia czynem, ale zatrzymuje mnie na drodze do cnoty. Człowiek czujny jednak otrząsa się z niej i wstaje do modlitwy”<sup>36</sup>.

Powiedział abba Jan: „Jestem jak człowiek, który siedzi pod wielkim drzewem, a widzi, że zbliżają się do niego różne dzikie zwierzęta i gady: kiedy już nie ma sił do walki z nimi, wdrapuje się na drzewo i tak ratuje życie. Podobnie więc i ja: siedzę w celi i widzę atakujące mnie złe myśli, a kiedy nie mam już siły do walki, uciekam się do Boga przez modlitwę, a On mnie ratuje od wrogów”<sup>37</sup>.

Pewien brat radził się abba Pojmena w sprawie szkodliwych myśli. A starzec mu powiedział: „To jest tak jak z człowiekiem, który ma ogień po lewej stronie, a dzban z wodą po prawej. Gdy się płomień zapala, on bierze dzban i gasi. Ogniem jest powiew nieprzyjaciela, a wodą – rzucanie się na twarz przed Bogiem”<sup>38</sup>.

Pewien brat pytał abba Pojmena: „Czemu potrafię być szczerym co do moich myśli wobec i snów?” Odpowiedział mu starzec: „Powiedział abba Jan Karzeł, że nieprzyjaciel z nikogo tak się nie cieszy jak z tego, kto nie wyjawia swoich myśli”<sup>39</sup>.

Abba Pojmen powiedział, że abba Pafnucy mawiał: „Przez cały czas dopóki żyli starcy, odwiedzałem ich dwa razy na miesiąc, a miałem do nich dwanaście mil drogi. I wyznawałem im wszystkie moje myśli, a oni nic innego mi nigdy nie mówili, jak tylko to: ‘Gdziekolwiek pójdziesz, nie próbuj mierzyć sam siebie: a będziesz miał pokój’”<sup>40</sup>.

Powiedział starzec: „Człowiek widząc szkodę swojej duszy nie potrzebuje się pytać. Może ktoś pytać o myśli ukryte, a zadaniem starców jest rozsądzić. Jeśli jednak zachodzi jawny grzech, nie trzeba pytać, ale natychmiast zniszczyć”<sup>41</sup>.

Pewien brat pytał abba Pojmena: „Jeśli brat jest mi winien trochę pieniędzy, czy każesz mi się o nie upominać?”. Odpowiedział mu starzec: „Upomnij się raz jeden”. Brat na to: „I co dalej? Bo nie potrafię opanować myśli”. Starzec odrzekł: „Mniejsza o twoje myśli: najważniejsze jest, żebyś nie sprawił przykrości bratu”<sup>42</sup>.

Istnieje pora i miejsce, by rozeznawać, weryfikować swoje myśli i zmagać się tymi, które uzna się za złe. Człowiek w swojej naturze posiada pewne światło oraz siłę do takiej wewnętrznej walki. W sprawach oczywistych, gdzie własne rozeznanie daje jasność, gdzie w grę wchodzi grzech, nie potrzebna szczególna rada kierownika, bo

<sup>35</sup> AOP, Pojmen, 99 (673), *ŻMon* 4, s. 409.

<sup>36</sup> AOP, Teodor, (300), *ŻMon* 4, s. 256.

<sup>37</sup> AOP, Jan Karzeł, 12 (327), *ŻMon* 4, s. 270n.

<sup>38</sup> AOP, Pojmen, 146 (720), *ŻMon* 4, s. 419

<sup>39</sup> Tamże, 101 (675), *ŻMon* 4, s. 409.

<sup>40</sup> AOP, Pafnucy, 3 (788), *ŻMon* 4, s. 441n.

<sup>41</sup> AOP, Pojmen, 189 (968), *ŻMon* 4, s. 427.

<sup>42</sup> Tamże, 169 (743), *ŻMon* 4, s. 422.



wystarczy zwykła wrażliwość sumienia. Jednak własne zdolności niekiedy nie wystarczają. Pozostaje wtedy czymś złudnym, że można „mierzyć samego siebie”. Stąd potrzebna pomoc Boga i drugiego człowieka.

### Brak czujności

Św. Ignacy wskazuje również na moralne i duchowe konsekwencje braku należytej postawy względem myśli. Pojawia się problem winy i jej gradacji:

Popelnia się grzech lekki, gdy ta sama myśl o popełnieniu grzechu śmiertelnego przychodzi, a człowiek albo słucha jej przez chwilę, albo czerpie z niej jakieś małe zadowolenie zmysłów, albo ulega jakiemuś niedbalstwu w odrzuceniu takiej myśli (Ćd 35).

Odpowiedzialność za swoje myśli każe też myśleć o konsekwencjach niedbałości pod tym względem. Przeciwnością zasługi w pracy nad myślami jest wina wynikająca z braku czuwania nad myślami.

Starożytni pisarze ascetyczni opisywali proces degradacji moralnej i duchowej człowieka ulegającego permanentnie złym myślom. Z pewnej, dość zawilej wypowiedzi Ewagriusza<sup>43</sup> wynika następujący przebieg tego procesu, który może zakończyć się nawet upodobaniem w zło. Najpierw myśl rodzi się z określonego źródła. Samo jej powstanie nie podlega jeszcze ocenie moralnej. Jeśli nie zostanie odrzucona, utrzymuje się przez jakiś czas. Jest wskazane, żeby myśl zrodzona ze źródeł nadprzyrodzonych albo z naszej dobrej woli utrzymywała się jak najdłużej. Myśl powstała z podszeptu Złego albo naszej woli skłaniającej się ku złu, utrzymując się, staje się szkodliwa. Ewagriusz uważa, że również myśli pochodzące „z natury” – nie wyjaśnia, czy wszystkie – przez samo trwanie stają się szkodliwe. Myśl utrzymująca się przez jakiś czas zdobywa z tymże czasem przyzwolenie woli albo ma je już od początku. W przypadku myśli szkodliwych, przyzwolenie wzmacnia ich zło. Gdy myśli rozwijają się dalej, prowadzą do uczynku. Ulegając wielokrotnie takiemu myśleniu i działaniu, człowiek znajduje w nim upodobanie. Tak oto zachodzi następująca sekwencja rozwoju myśli: powstanie – trwanie – przyzwolenie (*sygkatatheusis*) – uczynek – upodobanie (*proairesis*).

Św. Jan Klimak rozróżnia pomiędzy beczynnością (*argía*), niedbałością (*améleia*), namiętnością (*pathos*) i upadkiem (*ptōma*)<sup>44</sup>. To rozróżnienie dobrze wyjaśnia udział samego człowieka w przechodzeniu od złej myśli do złego myślenia i działania aż po ukształtowanie się wady. Otóż myśl nieodpowiednia zadamawia się w nas niejako samoczynnie, jak chwast w ogródku. Zaczyna przebywać, trwać w nas na skutek naszej beczynności, czyli biernej postawy, braku czuwania, czy szerzej,

<sup>43</sup> Ewagriusz z Pontu, *Capita cognoscitiva*, 45, ed. J. Muyldermans, s. 42, *ŻMon* 36, s. 154: „Wśród myśli są takie, które szkodzą przez sam wpływ czasu, inne przez przyzwolenie. Jedne szkodzą przez grzech popełniony czynem, te zaś, które posługują się wyłącznie czasem, są naturalne. Te natomiast, które wykorzystują zarówno czas, jak i działanie nie pochodzą od natury; taką jest myśl wywoływana przez złe duchy i złą wolę”.

<sup>44</sup> Por. Jan Klimak, *Scala paradisi*, 26, 94.

troski o własne życie duchowe. Z czasem ta myśl rozrasta się w myślenie, rozmyślanie. Gdy człowiek dostrzega już swoją złą skłonność w myśleniu zakorzeniającą się niczym chwast, a nadal nic z tego nie robi, to jego wina przestaje być tylko sprawą zwykłej bierności, beztroski, a staje się sprawą świadomych zaniedbań. Niedbałość woli (*améleia*) ma już dla Ewagriusza fundamentalne znaczenie i stoi u źródeł nawet grzechu pierwszych rodziców. Chwast rozrasta się, ukorzenia, zapuszcza wiele korzeni, rozsiewa nasiona, staje się trudny do wyrwania. Powstaje wada jako pewna struktura moralna, złe przyzwyczajenie, nawyk, zła dyspozycja, zła tendencja, skłonność. Słowo „wada” (łac. *vitium*) mówi bardziej o zewnętrznym objawie tego zakorzonego zła, a słowo „namiętność” – wewnętrznym. Namiętność z kolei prowadzi do grzechu. W języku Jana Klimaka chodzi tu raczej o jakiś poważny upadek.

Pewien apoftegmat każe zwrócić uwagę na czynnik zewnętrzny, stymulujący rozwój wady. Jest nim działanie złego ducha:

Szatan nie wie, której namiętności dusza ulegnie; sieje więc, nie wiedząc czy zbierze, to myśli nieczyste, to myśli obmowy, to znów inne wszystkie namiętności. A gdy już widzi, że do którejś z nich dusza się skłania, wtedy tam ją prowadzi<sup>45</sup>.

Namiętność i wada jest więc wynikiem długotrwałego procesu bierności ludzkiej woli, zaniedbań człowieka i szkodliwych sugestii zewnętrznych.

### Od złych myśli do złych czynów

Autor *Ćwiczeń duchownych* zatrzymuje się nad najwyższą konsekwencją zaniedbań w ascezie myśli, mianowicie upadkiem w grzech śmiertelny. I w tym grzechu dostrzega pewną gradację:

Są dwa sposoby popełnienia grzechu śmiertelnego. Pierwszy, gdy człowiek daje przyzwolenie na myśl złą, chcąc zaraz rzecz tę wykonać wedle tego przyzwolenia, albo wprowadzić ją w czyn, gdyby to było możliwe (Ćd 36). Drugi sposób popełnienia grzechu śmiertelnego polega na tym, że grzech ten popełnia się czynem. Jest to cięższym grzechem dla trzech racji: Po pierwsze, z powodu dłuższego czasu [trwania w złej woli]. Po drugie, z powodu większego natężenia [woli w złem]. Po trzecie, z powodu większej szkody [na duszy] dla obu osób [w grzechu z drugą osobą] (Ćd 37).

Dość osobliwe jest stwierdzenie św. Ignacego, że ciężko zgrzeszyć można nawet myślą. W prawie cywilnym jest diametralna różnica pomiędzy nie uzewnętrznionym zamiarem zabójstwa a jego dokonaniem. Jedno nie podlega w ogóle karze, a drugie zazwyczaj pociąga za sobą karę długich lat więzienia. Zdaniem Ignacego, nie pojedyncza myśl, ale noszony w sobie zamiar popełnienia grzechu ciężkiego jest już grzechem ciężkim. Już w *Pasterzu Hermasa* z II w. wskazuje się na niebezpieczeństwo grzechu ciężkiego popełnionego myślą, na przykład przez cudzołóstwo w ser-

<sup>45</sup> AOP, Matoes, 4 (516), ŻMon 4, s. 355.

cu<sup>46</sup>. Św. Augustyn jednak przestrzega przed beztroskim orzekaniem stopnia winy: „Nie do ludzkiego, lecz boskiego sądu należy ważyć, które grzechy są lekkie, a które ciężkie”<sup>47</sup>.

Często wina grzechu ciężkiego popełnionego myślą wynika z całości wewnętrzznego usposobienia człowieka, które uległo degradacji moralnej. Na jej skutek człowiek opowiada się swoim umysłem, sercem i wolą po stronie zła. Dopóki jest świadom swoich wad i nie akceptuje ich, lecz je zwalcza, mimo że doświadcza pewnej bezradności, to taka fundamentalna opcja za złem w nim nie istnieje. Gdy jednak skapituluje, gdy zacznie akceptować wady czy nawet przestanie je dostrzegać, gdy broni swoich złych postaw, zło uznając za dobro, i czerpie satysfakcję ze swojego złego usposobienia, powstaje coś więcej niż wada. Rodzi się jakaś zatwardziałość moralna, zepsucie, obłuda, przewrotność, nieprawość, perfidia, która staje się permanentnym życiem w grzechu ciężkim.

Jeśli nawet uzna się jakiś rodzaj grzechu myślą za ciężki, to jednak istnieje różnica pomiędzy takim grzechem ciężkim a innym grzechem ciężkim popełnionym uczynkiem. Ambroży rozróżnia nieprawość i sam grzech. Nieprawość poprzedza grzech i stanowi korzeń, podczas gdy owocem wyrastającym z korzenia jest wina. Nieprawość odnosi się bardziej do umysłu, a grzech do upadku ciała. Jeśli sama nieprawość jest grzechem, to lżejszym w stosunku do grzechu popełnionego uczynkiem. Niegodziwość wymaga jakiegoś wewnętrznego, duchowego obmycia, nawrócenia, podczas gdy uczynek wymaga naprawienia innym uczynkiem<sup>48</sup>.

Dla Bonawentury, który idzie za Ojcami, grzech myślą – chodzi mu pewnie o grzech ciężki – obrazuje umarła dziewczynka w Ewangelii, którą Jezus natychmiast uzdrowił, podczas gdy grzech ciężki uczynkiem obrazuje zmarły młodzieniec, którego Jezus wskrzesił w bramie, a grzech pochodzący z nałogu obrazuje Łazarz spoczywający trzy dni w grobie. Tak wyklada swoją alegorię:

Skoro cięższe grzechy pozostawiają większe następstwa, dlatego tylko ten, który zgrzeszył myślą, natychmiast ożywiony, powstał, i nie zachodziła duża [w tym] trudność. Ten natomiast, który zgrzeszył uczynkiem, po wskrzeszeniu

<sup>46</sup> Por. *Pastor Hermae*, 29 (1), 1, BOK 10, s. 230: „Polecam ci mówić (pasterz w widzeniu) zachować czystość. Niech nie wstępuje w twoje serce pożądanie cudzej żony ani jakiegokolwiek rozpusty ani żadnej innej podobnej niegodziwości. Pozwalając na to popełniasz grzech wielki. [...] Jeśli bowiem pożądanie to wstąpi do twego serca, zgrzeszysz, a jeśli będą to inne myśli tak samo niegodziwe, grzech popełnisz, gdyż pożądanie tego rodzaju jest dla sługi Bożego wielkim grzechem. Jeśli ktoś czyni coś takiego złego, sam śmierć na siebie sprowadza”.

<sup>47</sup> Augustyn z Hippony, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 21, tł. własne.

<sup>48</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *De Apologia David ad Theodosium Augustum*, 9, 49. Ambrożyjaster (*Commentarius in Pauli epistolam ad Romanos (recensio gamma)*, in 4, 8) dostrzega trzy stopnie grzechu: nieprawość, w której nie zna się Boga, grzech ciężki uczynkiem i grzech lżejszy, myślą: „Tres enim gradus fecit propter delictorum varietatem. Quorum primus gradus iniquitas est vel impietas, dum non agnoscitur creator, secundus gradus gravium in operibus peccatorum, tertius vero levium. Hos tamen omnes in baptisate obliterari. Tribus his gradibus totius peccati corpus significavit”.

siedzi, ponieważ jeszcze skłonność pozostaje. Ten z kolei, który zgrzeszył z przyzwyczajenia, po wskrzeszeniu pozostaje [jeszcze] związany, ponieważ ma wielką skłonność do zła a trudność względem dobra<sup>49</sup>.

Powyższa interpretacja dobrze obrazuje gradacyjny charakter grzechu, który od jednorazowego zła prowadzi do jego utrwalenia się i trwałych skutków, wymagających w następstwie trudnego i długotrwałego procesu uzdrowienia.

Podsumowując, nauka św. Ignacego Loyoli na temat ascezy myśli, zawarta w kilku wnikliwych stwierdzeniach, cechuje się oryginalnością, ale też opiera się na tradycji sięgającej starożytności. Oryginalne wydaje się być ujęcie „wolności i woli” jako podstawowego źródła myśli, aczkolwiek przypisywanie woli przyczyny sprawczej myśli jest bliskie autorom starożytnym. Podobnie mówienie o zasłudze dobrej myśli, która sprzeciwia się złej, i gradacja tej zasługi w zależności od sposobu sprzeciwu są dość oryginalne. Temat ten zdaje się bardzo rzadko występować w literaturze wcześniejszej. Z kolei dużo częściej mówi się w niej o zdecydowanym i wytrwałym odrzucaniu myśli, o czym pisał św. Ignacy. Kategoryzacja winy w przyjmowaniu złych myśli, podział na grzech lekki i ciężki w tym zakresie, wydaje się nosić znamie późniejszej, średniowiecznej tradycji, ale i pod tym względem autor *Ćwiczeń duchownych* korzysta pewnie z własnego rozpoznania.

### Streszczenie

W artykule prezentuje się kilka wnikliwych stwierdzeń Ignacego Loyoli na temat ascezy myśli na tle starożytnej tradycji monastycznej, a zwłaszcza nauki Ojców Pustyni. Ignacy wydaje się oryginalnie ujmować „wolność i wolę” jako podstawowe źródła myśli, obok źródła zewnętrznego, którym jest podszept dobrego lub złego ducha. Przypisywanie woli przyczyny sprawczej myśli jest bliskie autorom starożytnym. Autor *Ćwiczeń duchownych* mówi o zasłudze dobrej myśli, która sprzeciwia się złej, i dokonuje gradacji tej zasługi w zależności od sposobu sprzeciwu. Temat ten zdaje się bardzo rzadko występować w literaturze wcześniejszej. Z kolei dużo częściej mówi się w niej o zdecydowanym i wytrwałym odrzucaniu myśli, o czym pisał św. Ignacy. Kategoryzacja winy w przyjmowaniu złych myśli, podział na grzech lekki i ciężki w tym zakresie, wydaje się nosić znamie późniejszej, średniowiecznej tradycji, ale i pod tym względem autor *Ćwiczeń duchownych* korzysta pewnie z własnego rozpoznania.

### Słowa kluczowe

Pochodzenie myśli, zasługa myśli, asceza myśli, grzech myśla, św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, monastycyzm wczesnochrześcijański.

### St. Ignatius (Spirit. ex. 32-35) and ancient monks about the asceticism of thoughts (abstract)

The author presents some insightful statements of St. Ignatius Loyola on the asceti-

<sup>49</sup> Bonawentura, *Sermones dominicales*, 42, 9; Mk 5, 38-42; Łk 7, 12-15; Łk 11.

cism of thoughts on the background of the ancient monastic tradition, especially on the background of the Desert Fathers' doctrine. Ignatius seems to originally recognize „freedom and will” as the primary source of thoughts, in addition to an external source, which is prompting of good or evil spirit. The ancient authors assign also the will as an efficient cause of thoughts. St. Ignatius talks about the merit of good thought, which opposes to the bad one, and performs a gradation of merits depending on the way of this opposition. This topic seems occur very rarely in the patristic literature. On the other hand, the ancient authors talk more that saint Ignatius about decisive and persistent rejecting of thoughts than it is present in the writings of St. Ignatius. Categorization of guilt for accepting and keeping bad thoughts, and division all the sins into light and heavy , i.e. venial or mortal, seem to bear the mark of the later medieval tradition, but in this respect, saint Ignatius has his own opinion and presents it his *Spiritual Exercises*.

### Keywords

The origin of thought, merit of good thoughts, asceticism of thoughts, the sin of thoughts, St. Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises*, early Christian monasticism.

### Źródła

- Ambrozjaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos* (recensio gamma), ed. H. J. Vogels, Wien 1966, CSEL 81/1.
- Ambroży z Mediolanu, *De Abraham*, ed. C. Schenkl, Wien 1897, CSEL 32/1, s. 501-638.
- Ambroży z Mediolanu, *De Apologia David ad Theodosium Augustum*, ed. C. Schenkl, Wien 1897, CSEL 32/2, s. 299-355.
- Apophthegmata Patrum/ Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tł. M. Borkowska, Kraków 1994, ŻMon 4.
- Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio*, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, CCL 29, s. 211-321.
- Augustyn z Hippony, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, ed. E. Evans, Turnhout 1969, CCL 46, s. 49-114.
- Beda Czcigodny, *De tabernaculo*, ed. D. Hurst, Turnhout 1969, CCL 119A, s. 5-139.
- Beda Czcigodny, *In Lucae evangelium expositio*, ed. D. Hurst, Turnhout 1960, CCL 120, s. 5-425.
- Beda Czcigodny, *In primam partem Samuhelis libri IV et Nomina locorum*, ed. D. Hurst, Turnhout 1962, CCL 119A, s. 5-287.
- Bonawentura, *Sermones dominicales*, ed. J. G. Bougerol, Michigan 1977, „Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi” 27.
- Ewagriusz z Pontu, *Capita cognoscitiva*, ed. J. Muyltermans, *Evagriana*, Paris 1931, s. 38-44; *Rozważania*, tł. M. Grzelak, Kraków 2005, ŻMon 36, s. 245-256.
- Ewagriusz z Pontu, *Epistulae/ Listy*, tł. A. Ziernicki, L. Nieścior, Kraków 2007, ŻMon 18, s. 127-221.
- Ewagriusz z Pontu, *Practicus/O praktyce ascetycznej*, tł. K. Bielawski, Kraków 2007, ŻMon 18, s. 223-255.

- Ewagriusz z Pontu, *De malignis cogitationibus/O różnych rodzajach złych myśli*, tł. L. Nieścior, Kraków 2007, *ŻMon* 18, s. 359-406.
- Jan Klimak, *Scala paradisi*, PG 88, 632-1164; *Drabina raj*, tł. W. Polanowski, Kęty 2011.
- Nil z Ancyry, *De monachorum praestantia/O godności mnichów żyjących w odosobnieniu*, tł. L. Nieścior, Kraków 2008, *ŻMon* 46, s. 237-266.
- Nil z Ancyry, *De monastica exercitatione/O monastycznej ascezie*, tł. L. Nieścior, Kraków 2008, *ŻMon* 46, s. 61-150.
- Pastor Hermae; Pasterz Hermasa*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1998, BOK 10, s. 205-299.

### Skróty

- AOP *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tł. M. Borkowska, *ŻM* 4, Kraków 1994.
- BOK *Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1992-.
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953-.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866-.
- Ćd Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tł. J. Ożóg, Kraków 1996.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris 1857-1866.
- ŻMon* *Źródła Monastyczne*, Kraków 1993-.